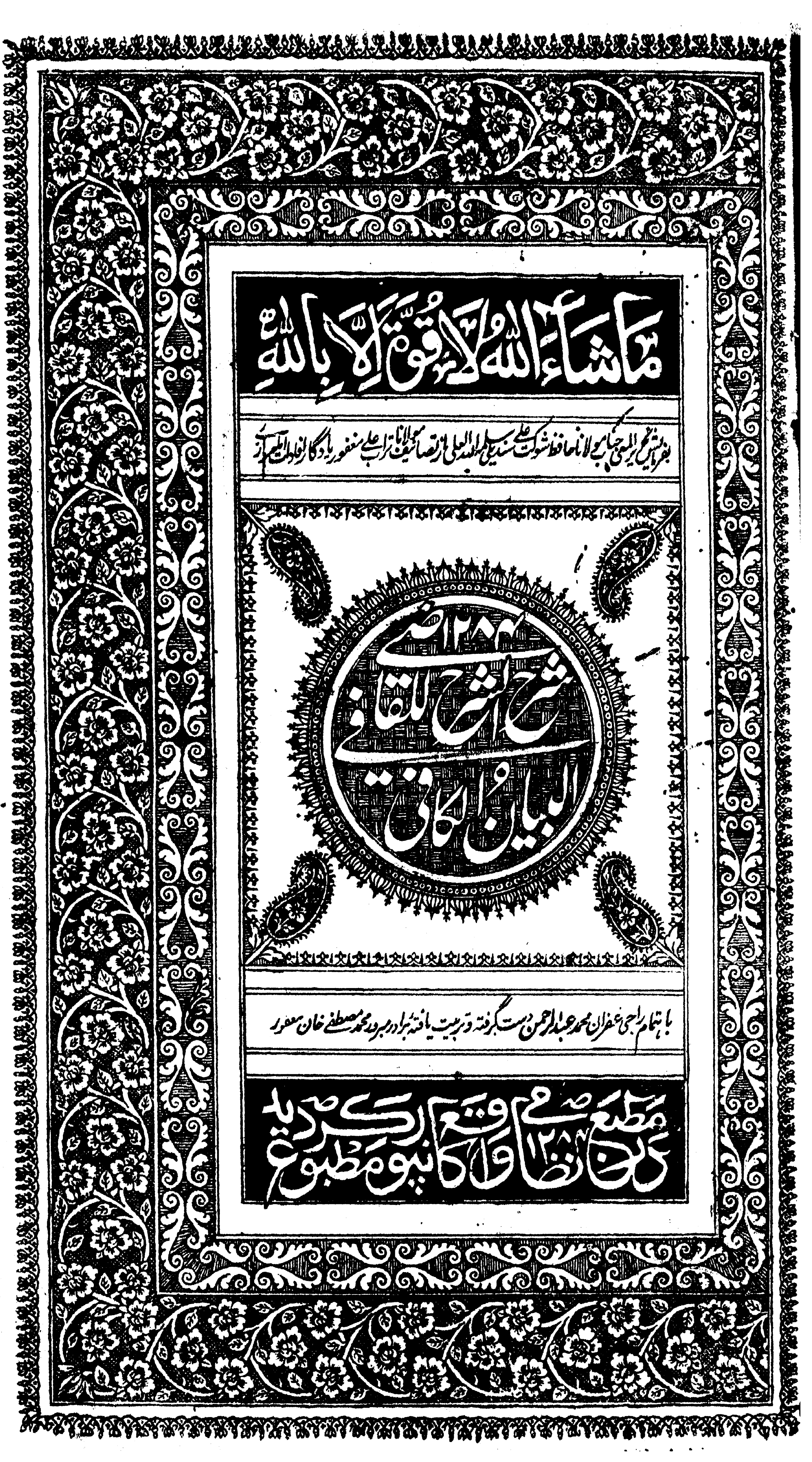

ما شاء الله لا قوة الا بالله
بفرمائش محبی جناب مولانا حافظ شوکت علی سندیلوی مد ظلہ العالی از تصانیف مولانا تراب علی مغفور یادگار افاضل
۱۲۸۲ھ
شرح الشرح للقاضی
البیان الوافی
باہتمام راجی غفران محمد عبد الرحمن دستگرفتہ و تربیت یافتہ برادر مبرور محمد مصطفی خان مغفور
مطبع مصطفائی واقع کانپور ۱۲۸۲ مطبوع گردید

بسم اللہ الرحمن الرحیم

سبحانک ای تنزیہا لک اللّہم آفا د السخاوی فی القول البدیع ان اللّہم کلمۃ کثر استعمالہا فی الدعاء وہی بمعنی یا اللہ والمیم عوض
عن حرف النداء فلا یقال اللّہم غفور رحیم مثلا وانما یقال اللّہم اغفر لی وارحمنی انتہی وقد بسطنا الکلام فی ہذا المقام فی التعلیق المرضی
علی شرح القاضی انا نحمدک اما اخبار کما ہو اصلہ وانشاء وعلی التقدیرین یدل اجمالا علی اتصافہ تعالی بالصفات الکمالیۃ فیکون
حمدا بالائک ونشکرک بنعمائک فی الصراح الی بالفتح والکسر نعمت آلاء بالمد جماعت ویکتب بالیاء مثالہ معی وامعاء ونعمت بالکسر
ومال وانچہ کردہ شود از نیکوئی درحق کسی نعمی بالضم والقصر کذلک وان فتحت مددت فقلت نعماء نعیم کذلک انتہی وفی القاموس الآلاء
النعم واحدہا الی والی والو والی والی ثم نتلو علیک ان بین الالی والنعماء ترادفا بحسب اللغۃ وقد عد ایراد الالفاظ المترادفۃ فی
الخطب من المحسنات ثم قد یقال الآلاء ہی النعم الظاہرۃ والنعماء ہی النعمۃ الباطنۃ ولما کان مورد الحمد اعنی اللسان نعمۃ ظاہرۃ وکان
اشرف موارد الشکر اعنی القلب نعمۃ باطنۃ فالاحسن تفسیر الآلاء بالنعم الظاہرۃ وتفسیر النعماء بالنعمۃ الباطنۃ بذالک الحمد والمنۃ فی الصراح
منت بالکسر نعمت وادن ہمنان منّابۃ انک فاطر الملک ای خالقہ یقال فطر اللہ الخلق خلقہم وبرأہم والملک بالضم معروف ویونث
والسلطان والعظمۃ کذا فی القاموس والملکوت کرہبوت ذو قوۃ العز والسلطان والمملکۃ فی المنتخب ملکوت پادشاہی وتصرف در چیزی
وعالم ملکوت عالم ملک عالم اجسام ومنک تسبیل الطریق الی الجبروت فی الحاشیۃ صفات الافعال کالتخلیق والترزیق وغیرہما انتہت
واللاہوت فی سراج القلوب اللاہوت عالم ذاتہ تعالی والجبروت عالم صفاتہ تعالی والملکوت عالم الملائکۃ والارواح والناسوت
عالم الحیوانات والنباتات والجمادات ومنک البدایۃ ای ابتداء کل شیء لانہ تعالی علۃ فاعلیۃ لجمیع ما عداہ والیک النہایۃ
ای انتہاء الاشیاء کلہا لانہ سبحانہ علۃ غائیۃ للکل فہو الاول والآخر وانت بکل شیء علیم فلا یخفی علیک خافیۃ ولا یعزب عن حریم
علمک ذرۃ یسبح لک ما فی السموات والارض وانت العزیز الغالب الحکیم المحکم لمبدعاتہ ومن یشکرک فانما یشکر لنفسہ ای لنفع نفسہ
اذ عوائد الشکر عائدۃ علیہ ومنہا تضاعف النعم قال اللہ تعالی لئن شکرتم لازیدنکم ومن یکفرک فعلیہ ای ضررہ ووبالہ علی نفسہ
لا علی غیرہ انک غنی عن الشکر والکفر حمید محمود انت الملک لا الہ الا انت سبحانک لا شریک لک انت ربی انا عبدک ظلمت نفسی
بالغفلۃ عن ذکر ربی او بوضع محبۃ الغیر فی قلبی واعترفت بذنبی فاغفر لی ذنوبی جمیعا انہ استیناف فیہ معنی التعلیل والضمیر للشان

لہ قولہ انت
بحمدک فانا الی
قولہ اعنی بحمدہ ای قیاسا
یلیق من قولہ
تعالی ومن یشکر
فانما یشکر لنفسہ
ومن کفر فان اللہ
غنی حمید ١٢
منہ رحمہ اللہ

٢ ... شکل التعلیل ... المقتول ١٢

لا یغفر الذنوب الا انت واہدنی لاحسن الاخلاق ای للاخلاق الحسنۃ الظاہرۃ والباطنۃ لا یہدی لاحسنہا الا انت لبیک ای
انا مقیم علی طاعتک الباباً بعد الباب واجابۃ بعد اجابۃ وسعدیک ای اسعدک اسعاداً بعد اسعاد ای اعانۃ بعد اعانۃ والخیر کلہ عطاءً
وقولاً وفعلاً کذا فی التعلیق المرضی فی یدیک ای فی قبضتک وتصرفک وقیل ہی کنایۃ عن سعۃ طولہ وکثرۃ فضلہ او عن قدرتہ
وارادتہ والشر لیس الیک ای لیس الیک قضاؤہ فانک لا تقضی الشر من حیث ہو شر بل لما یصحبہ من الفوائد الراجحۃ فالمقضی
بالذات ہو الخیر والشر داخل فی القضاء بالعرض فان ترک الخیر الکثیر لاجل الشر القلیل شر جم قالون الحکمۃ انا اعوذ والوذ بک وانا
متوجہ الیک تبارکت ای تقدست وتنزہت وتعالیت لا منجا منک ولا ملجأ الا الیک ہاظر فامکان وتحیل ان یکونا مصدرین
میمیین انک احد لا مثیل لک صمد فی القاموس الصمد بالتحریک السید والدائم والرفیع وفی الصراح صمد بفتحتین مہتر وآنکہ
آہنگ بوی کنند در مہمات وبی نیاز لا ضد ای لا مقابل لک انک متوحد لا ند لک الند بکسر النون وتشدید الدال المہملۃ ہو المثل
المنازع وکذلک الندید والندیدۃ قال الشاعر کیلا یکون السندری ندیدتی + ہذا والتفصیل فی حواشینا المعلقۃ علی تعلیقنا
المرضی سرمدی ای دائمی ازلی فی الصراح ازل بفتحتین دیرنگی وہمیشگی یقال ہو ازلی ذکر بعض اہل العلم ان اصل ہذہ الکلمۃ
قولہم للقدیم لم یزل ثم نسب الی ہذا فلم یستقم الا بالاختصار فقالوا یزلی ثم ابدلت الیاء الفا لانہا اخف فقالوا ازلی کما
یقال فی الرمح المنسوب الی ذی یزن ازنی لا اول لک دہری الدہر الزمان الطویل والابد الممدود وتفتح الہاء والجمع ادہر
ودہور کذا فی القاموس ابدی لا آخر کبیر الکبریاء لک اللہم ہب لک ذوارف العوارف اضافۃ الصفۃ الی الموصوف ای العطیات السائلۃ یقال
ذرف الدمع ای سال والذوارف جمع ذارفۃ والعوارف جمع عارفۃ وہی العطیۃ والمراد بالعوارف الوجودات الخاصۃ وما یتبعہا من الکمالات
لانہا علی الدوام سائلۃ وفائضۃ علی الممکنات من جنابہ تعالی المنزہ افعالہ عن العلل الغائیۃ والاغراض وان کانت مشتملۃ علی حکم ومصالح
تسمی غایات وبہا تؤول الآیات والاحادیث المشعرۃ بثبوت الغرض فی افعالہ واحکامہ تعالی ہذا توضیح الحاشیۃ نقلاً عن حاشیۃ شریف المحققین
علی شرح المطالع وحقائق المعارف ونعوذ بک من الغوایۃ والغباوۃ والغوایۃ سلوک طریق لا یوصل الی المطلوب والغباوۃ عدم الفطنۃ انک
انت الجواد الکریم والفیاض الوہاب من فاض الماء فیضاً وفیوضۃ اذا کثر حتی سال عن جانب الوادی وکان الوہاب مرادف علی موضعہ
فسال عن جوانبہ والفیض فی الاصطلاح انما یطلق علی فعل فاعل یفعل دائماً لا لغرض ولا لعوض الحکیم ونبتغی ای نطلب یقال بغیت الشیء وابتغیتہ
ای طلبتہ کذا فی الصحاح منک ان تخصص اکرم الموجودات من النفوس القادسات ای الطاہرات جمع قادسۃ من القدس بضمتین والسکون
بمعنی الطہر کذا فی القاموس وتخصص اعلم الہداۃ الیک بالباقیات الصالحات وہی الاعمال الصالحۃ التی یبقی ثوابہا وینفع صاحبہا
فی الدنیا والآخرۃ والصلوات الخمس وقیل ہی سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر وقیل ہی النیات الصالحۃ الموجبۃ لقبول
الاعمال ہذا والتفصیل فی التفاسیر وشروح البخاری سید المرسلین خاتم النبیین سیدنا ونبینا محمد رحمۃ للعالمین وآلہ الانجبین وخلفاءہ الراشدین
وازواجہ امہات المؤمنین وسائر الفرق من المہاجرین والناصرین بأتم متعلق بقولہ تخصص صلواتک واکمل تحیاتک واعظم برکاتک انک
ذو الفضل العظیم والطول بالفتح المنۃ والاحسان القدیم یا مجیب الداعین برحمتک یا ارحم الراحمین اما بعد فیقول العبد العاصی الراجی الی رحمۃ
ربہ القوی تعالی وتبارک محمد مبارک بن محمد دائم الادہمی الفاروقی مجداً المجد نیل الشرف والکرم ولا یکون الا بالآباء خاتمۃ والکوفاموی
مولداً ان علم الصناعۃ ای المنطق لما کان ابین ای اوضح العلوم تبیاناً ہو بالکسر مصدر شاذ لان المصدر انما یجیء علی تفعال بفتح التاء
مثل تذکار وتکرار وتوکاف ولم یجیء بالکسر الا حرفان وہما تبیان وتلقاء کذا فی الصراح ثم فی التبیان من المبالغۃ ما لیس فی البیان لکون زیادۃ
البناء امارۃ علی زیادۃ المعنی ومن ہہنا تسمعہم یقولون ان التبیان بیان مع الدلیل والحاصل ان المسائل المنطقیۃ واضحۃ ومؤسسۃ

بالدلائل القطعية وارفعها شانا هذا ظاهر جدا الان اهل العلوم يفتقرون فى تفسير الامور المصطلحة الى المعرف وفى اثبات المسائل الى الحجة ومن البين
ان البحث عن احوالهما على جهة البسط ليس الا فى فن الميزان فيكون محتاجا اليه لسائر العلوم ولا ريب فى كون شان المفتقر اليه على طبقة من المفتقر
غالبا وهذا القدر يكفى فى مقام المدح اذ مبناه على المبالغة ولو ادعاء او تخييلا كما لا يخفى تواردت به السجية فى لطائف عبارات و كانت الرسالة التى
الفها النحرير وهو بالكسر الحاذق الماهر العاقل المجرب المتقن البصير لكل شئ المحقق والحبر المدقق الشيخ الكامل محب الله البهارى من بين
صحفها اى صحف الصناعة صحيفة فى الصراح صحيفة نامه مصحف صحائف جمع ملكوتية تجرى منها انهار من العلوم الحقيقية الواقعية لا قربا العلوم
الرسمية اى القلبية اليقينية العقلية والروع بالضم العقل والقلب يقال وقع ذلك فى روعى اى فى خلدى وبالى وفى الحديث ان
الروح الامين نفث فى روعى كذا فى الصحاح صفاة بالكسر الرواق كذا فى القاموس للبيان ثم مرقاة للتبيان و مرآة للعيان
يقال لقيه عيانا اى معاينة لم يشك فى رؤيته اياه كذا فى القاموس فى ميقات البرهان معتبرة عند خلاصة جمع خليل بمعنى الصديق
الرسمية ومتداولة بين قرباء العلوم العقلية ورأيت الطالبين لحلها اى حل الرسالة جما غفيرا الجم الكثير من كل شئ كالجميم والغفير
يغفره ستره يقال جاءوا جما غفيرا اى جميعا شريفهم ووضيعهم لم يتخلف احد وهم كثيرون كذا فى القاموس والراغبين لشرحها افهاما بالفتح كثيرا و ان
وان متصلة كنت بين الاعصار متفردا فى حل عويصاتها العويص من الكلام ما يصعب استخراج معناه يقال عوص الكلام كفرح
صعب وعوص الشئ اشتد وكشف معضلاتها اى مضيقاتها يقال عضل عليه الشئ ضيق وبه الامر اشتد كاعضل واعضله الشئ وقدم
من التقديم فيه رجلا واخر رجلا اخرى كناية عن التحير والتردد مستقصيا اى عن ذرى هذا الوطر بالتحريك الحاجة و الجمع اوطار و اتخذا
على زنة الفاعل سبيل الحذر فقد سألنى من لا يسعنى مخالفته فشمرت اى رفعت يقال شمر الثوب تشميرا رفعه وهو كناية عن السعى فى
الطلب عن ساق الجد بالكسر والتشديد ضد الهزل تشبيه الجد بالشخص استعارة بالكناية واثبات الساق له تخييل والتشمير ترشيح
لحل معاقد مشكلاتها وفتح ابواب مغلقاتها شرحا مفعول لقوله شمرت اى شرح الرسالة الموصوفة رقيم اى قصد من الروم سبيل
حق اليقين فى تقويم القوانين عاريا عن اباطيل المدارك اى المدارك الباطلة فهو من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف بسواد
وخاليا عن تهويشات اى التخليطات من الهوشة بالشين المعجمة بمعنى الفتنة والهيج والاضطراب والاختلاط يقال جاء بالهوش الهائش
اى بالكثرة وهوش تهويشا كذا فى القاموس وفى الصراح تهويش درآميختن مردم وسخن وجز آن ارباب القوة الوهمانية حتى يكون
الشرح الموصوف بالاوصاف المذكورة كتابا وسيطا اى اوسط يقال هو وسيط فيهم اى اوسطهم نسبا وارفعهم محلا مقصودا
طورها الظاهر طوره فان الضمير راجع الى الكتاب الا ان يؤول بالصحيفة مشتملا على ايضاح القول الناصع اى الخالص قال الاصمعى
كل ثوب خالص البياض والصفرة او الحمرة فهو ناصع كذا فى الصحاح وتقويم الفحص اليانع اى التام الكامل فى الصراح ينع
يانع ميوه رسيده وفى القاموس ينع الثمر كمنع وضرب ينعا حان قطافه كاينع واليانع الاحمر من كل شئ والثمر الناضج
كالينيع ج ينع بالفتح متضمنا للدقائق وغرائب الاشارات اى الاشارات الغريبة جامعا للحقائق وعجائب المرموزات ليس ذلك
الشرح بالطويل الممل ولا بالقصير المذل فى القاموس ذل يذل ذلا وذلالة بضمها هان فهو ذليل واذله هو وذلله واستذله
رآه ذليلا متوكلا على منبع الجود والانعام مستعينا بواهب العلوم والالهام معناه اللغوى الاعلام والعرفى القاء الخير فى قلب الغير
بلا استفاضة فكرية اذ هو الميسر لكل عسير بالاجابة جدير اليق وهو حسبى اى محسبى يقال احسبه الشئ اذا كفاه وفى الصحاح حسبك درهم
كفاك انتهى ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وهو الوهاب البصير وعلى كل شئ قدير ايقاظ نلقى على خلدك ان بعض فقرات هذه الخطبة
ماخوذة من خطبة شرح المطالع وبعض آخر منها منتحلة من خطبة الايماضات للبحر الذاخر السيد الباقر فلا بد علينا ان نذكر نبذا منها

وترسم على ذلك خطاً ليحصل لك البصيرة بالفقرات التي اخذها الشارح من تلك الخطبة ويأتيك اليقين فلا تكونن من الممترين وعبارتها المطلوية ههنا هكذا سبحانك اللهم رب الخلق والامر لك الملك لك الحمد ومنك البداية واليك العود وانت بكل شيء عليم فاطر الملك والملكوت عالم الغيب والشهادة يسبح لك ما في السموات وما في الارض انت العزيز الحكيم خصص اكرم مصطفيك من النفوس العاقلة وساء وعلم الهداة اليك بالباقيات الصالحات سيدنا ونبينا محمدا وعترته الانجبين وحامته الاقربين باتم صلواتك واعظم بركاتك انك انت ذو الفضل العظيم والطول القديم وبعد فان احوج المربوبين الى الرب الغني محمد بن محمد الملقب بباقر داماد الحسيني ختم الله له بالحسنى يقول ان هذه صحيفة ملكوتية سطيعة هي عين العلم في رياض القدس يجري منها نهر من الحكمة الالهية على شط القوة النظرية علمناه لاخلاء الروعية داقربار العقلية مصفاة للبيان في مرقاة التبيان ومرآة للعيان في ميقات البرهان يمم بها حق اليقين في مسائل الحدوث الدهرية وانضاج القول في طبخ الفلسفة النيئة وتقويم الحكمة السوية مقصوراً طورها على فضّ القول الناصع ومروق الفحص البالغ اذ قد ضمن النظر السابغ والبحث النابغ كتابنا الافق المبين والصراط المستقيم صانهما الله تعالى عن فتن الفطرة العامية والظلمات المداركة السوداوية انتهى مختصراً بقدر الحاجة فتبصر واحفظ قوله سبحانه ما اعظم شانه السبحان اما مصدر كغفران ويعضده ما افاده النيسابوري في تفسير قوله تعالى سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا معنى سبحانك نسبحك تسبيحاً اي ننزهك تنزيهاً وهو مصدر غير متصرف ولا يستعمل الا محذوف الفعل منصوباً على المصدرية والقاضي في تفسير تلك الكريمة سبحان مصدر كغفران ولا يكاد يستعمل الا مضافاً منصوباً باضمار فعله كمعاذ الله وكفا شاهداً عليها في القاموس وسبح كمنع سبحاناً وسبح تسبيحاً قال سبحان الله فهذا النص جلي في ان سبحان مصدر سبح كمنع وانه سمع له الفعل الثلاثي المجرد وح فيه احتمالان الاول ان يكون متعدياً كالتسبيح بمعنى التنزيه ويدل عليه انهم فسروه بالتنزيه وعلى هذا يكون سبحان مصدراً حذف فعله لقصد الدوام ولما حذف الفعل اضيف الى المفعول للتخصيص به وبعد الاضافة لم يجز اظهار فعله لان حق المفعول ان يتصل بالفعل عملاً فكيف يتيسر ذلك مع لزوم اضافة المصدر اليه والثاني ان يكون لازماً واذن لا يخلو اما ان يكون بمعنى البراءة كما يدل عليه ما في الصحاح في تفسيره اعني برأ الله من السوء براءة وعلى هذا يكون مفعولاً مطلقاً للفعل المقدر اللازم ويكون اضافته اليه تعالى اضافة المصدر الى فاعله الذي هو مفعول للفعل الناصب له او يكون بمعنى قول سبحان الله كما دريت من عبارة القاموس وح يشكل جعله مصدراً مضافاً منصوباً بالفعل المضمر ولا يصح تعديته الى المفعول الا ان يقال انه يتضمن معنى التنزيه فان من قال سبحان الله فقد نزهه تعالى عن النقائص فباعتبار هذا التضمن جاز تعديته الى المفعول واضافته اليه وجملة المقال ان احتمال كون سبحان في قول المصنف سبحانه مصدراً كغفران منصوباً بالفعل مضمر ليس مخالفاً لاجماع اهل العربية بل يحتمل كونه مصدر سبح المتعدي بمعنى نزه ومصدر سبح اللازم بمعنى برأ او مصدر اللازم بمعنى قال سبحان الله وكل ذلك مما يساعده كلمات اهل العربية هذا والتفصيل والتحقيق في حاشية افضل المحققين فالمعنى سبحت سبحانه والصواب سبحته سبحانا هذا والبسط في التعليق المرضي او السبحان علم للمصدر وهو التسبيح كعثمان علم للرجل فيكون مقطوعاً عن الاضافة ومستعملاً في التعجب وفي شرح اللباب انما يعلم علمية السبحان عند قطعه عن الاضافة واما عند الاضافة فلا دليل عليها الا ان منع جره بلزومه النصب على المصدرية ومنع التنوين بالاضافة قال في الحاشية لا يكاد يستعمل الا مضافاً وقال سيبويه يقال سبحت الله تسبيحاً وسبحاناً فالمصدر التسبيح وسبحان اسم يقوم مقام المصدر وقد اجري علماً للتسبيح بمعنى التنزيه على الشذوذ ونحو شعر قد قلت لما جاءني فخره ٭ سبحان من علقمة الفاخر ٭ قيل تقديره سبحان علقمة على التهكم ومن زيدة وقيل اصله سبحان الله من علقمة الفاخر ورد عليه بان تقدير المضاف اليه لا يكون الا بالبناء على الضم او بعوض التنوين في المضاف فتامل انتهى قوله فيهما الا مضافاً اي الى المفعول فالتقدير سبحته سبحاناً ويجوز ان يكون مضافاً الى الفاعل فالتقدير سبح الله اي

برّأ الله تعالی نفسه من السوء براءة ہکذا فی تعلیقنا المرضی قوله فیها وسبحان اسم آه فی التفسیر الکبیر سبحان اسم للتسبیح یقال سبّحت الله تسبیحًا وسبحانًا فالتسبیح ہو المصدر وسبحان اسم للتسبیح کقولہم کفّرت تکفیرًا وکفرانًا وتفسیره تنزیه الله عن کل سوء وقال القاضی فی تفسیر قوله تعالی سُبْحَانَ الَّذِی أَسْرَی بِعَبْدِهِ لَیْلًا سبحان اسم بمعنی التسبیح وہو التنزیه قوله فیها وقد یجری علمًا ای حیث یقطع عن الاضافة ویستعمل فی التعجب فی انوار التنزیل وقد یستعمل علمًا فیقطع عن الاضافة ویمنع من الصرف قال سبحان من علقمة الفاخر وفی تفسیر النیسابوری واذا استعمل السبحان غیر مضاف کان علمًا للتسبیح فان العلمیة کما تجری فی الاعیان تجری فی المعانی قوله فیهما علی الشذوذ وفی بعض الحواشی لانه ح یقطع عن الاضافة ویمنع عن الاضافة انتهی انت تعلم ان الصواب ان یقول ویمنع عن الصرف کما لا یخفی قوله لا یحدّ آه الظاہر انه استیناف والضمیر راجع الیه تعالی فان المصنف لما قال سبحانه ما اعظم شانه فکان قائلًا یقول کیف التسبیح وتقدیسه کیف شانه العظیم فقال لا یحدّ آه ولکن یحتمل ان یکون وصفًا مبیّنًا لکیفیة الشان ای حالًا کما نطق به فی الحاشیة ہذا ولقد اشبعنا الکلام فی التعلیق المرضی ای لا یحیطه ای لا یحیط شانه تعالی فضمیر المفعول راجع الی الشان واذن یکون الضمیر المنوی فی قول المصنف لا یحدّ راجعًا الیه ایضًا عقلًا من حیث تعلیلیة ان له تعالی ما فی السموات والارض من الآثار بیان لما الموصولة التی لا تعد ولا تحصی ای الآثار الغیر المتناہیة الدالة علی ان شانه سبحانه غیر محدود وکذا قوله لا یتصور ولا ینتج ای یحتمل ان یکون وصفًا مبیّنًا لکیفیة الشان تخرج دلیل لقوله وکذا ای خروج شانه تعالی عن احاطة الادراک ناظر الی قوله لا یتصور والقیاس ناظر الی قوله لا ینتج یعنی ان شانه تعالی لا یعقل ولا یقدر بمقدار ومقیاس فالمنوی فی قوله لا یتصور ولا ینتج عائد الی الشان ایضًا فان توہم ان ما ذکر من رجاع الضمیر فی قول الشارح لا یحیطه وتخرجه الی الشان یمجه ہذا البیت الفارسی ای برتر از خیال وقیاس وگمان ووہم + وز ہرچه گفته اند شنیدیم وخوانده ایم + وذلک لان المراد به تعالی ذاته عن الخیال والقیاس والظن والوہم لا تعالی شانه فیقال ان تعالی الذات یستتبع تعالی الشان ویحتمل ان یرجع الضمیر الیه تعالی فالمعنی انه لا یحیط به سبحانه عقل من حیث ان له ما فی السموات والارض من الآثار اللامتناہیة الدالة علی عظمة شانه وکبریائه فیکون المنوی فی قوله لا یحدّ عائدًا الیه تعالی ویکون بیان کیفیة الشان مستفادًا من ہذا الوصف له سبحانه ہذا ما افاده افضل المحققین لا یخفی علی النفس الیقظی ان ہذا البیان وان کان یلائمه البیت الفارسی لکن فیه انه لا یتاتی ح ما ہو مرام الشارح من ان قوله لا یحدّ وصف وحال للشان لانه علی ذلک الاحتمال یکون حالًا ووصفًا له تعالی لا لشانه سبحانه لعود المنوی فی لا یحدّ الیه جل مجده ولا کلام فیه واما استفادة بیان کیفیة الشان عن ذلک الوصف فمسلم لکن لا یمس مرامه لتوقفه علی کون المنوی فی لا یحدّ راجعًا الی الشان کما لا یخفی قال المص فی الحاشیة المنہیة مستدلًا علی قوله لا یحدّ لانه تعالی بسیط ذہنًا وخارجًا انتہی اقول فی اثبات البساطة الذہنیة والخارجیة له سبحانه اذ لا یتصور له تعالی اجزاء حدّیة خارجیة کانت او ذہنیة علی ما قال الشیخ ان التحدید قد یکون بالاجزاء الخارجیة کما یقال البیت ہو السقف مع الجدران کذا فی الحاشیة قوله فیهما خارجیة وہی التی تکون متغایرة فی الوجود ومغایرة للکل کالمادة والصورة للجسم قوله فیهما ذہنیة وہی التی تکون متحدة فی نفسها ومتحدة مع الکل فی الوجود وہی الاجناس والفصول تتألف منها قوله تعالی لانها دلیل لقوله لا یتصور اما واجبات فہی منفصلة الہویة فیه رمز الی ابطال الاجزاء الذہنیة لیبطل الترکیب الذہنی مستغنٍ بعضها عن بعض تلویح الی ابطال الاجزاء الخارجیة حتی یبطل الترکیب الخارجی تقریر الاول ان الواجب تعالی وتقدس بنفسه مصداق للوجود منفصل الہویة عما عداه فیکون کل واحد من اجزاء الواجب تعالی علی تقدیر کونها واجبًا مصداقًا للوجود ومتمایزًا عن الآخر ولا یکون بعض منها مبہمًا وبعض آخر منها خاصًا محصلًا والا لم یکن واجبًا فاستبان ان تلک الاجزاء لا تکون اجزاء ذہنیة لما دریت انها لا تکون منفصلة الہویة بل ہویتها واحدة وتقریر الثانی انه لو کانت اجزاؤه تعالی واجبات لا ستغنی بعضها عن بعض ضرورة ان الافتقار ینافی الوجوب الذاتی لکونه من خصائص الامکان فلا تکون تلک الاجزاء خارجیة اذ لا بد فی

المركب الخارجي الحقيقي من العلاقة الافتقارية بين اجزائه لما وعيت انه على تقدير الاستغناء يجوز وجود كل من الاجزاء منفكا عن الآخر
فالتاليف حج عبارة عن اجتماع اشياء لا علاقة بينها فكيف يتقوم منها حقيقة محصلة فحصحص بطلان تاليفه تعالى من الاجزاء الحدية
مطلقا خارجية كانت او ذهنية وهو المطلوب على علاوة انها اى الاجزاء الواجبات بسائط تقرير المرام انه لو كان تاليفه تعالى من الاجزاء
الواجبة جرى الكلام في تلك الاجزاء فان كانت بسائط ثبت المطلوب وان كانت مركبة جرى الكلام في اجزائها وهكذا الى لا نهاية له
فيلزم التسلسل وهو كما ترى فلا محالة تنتهي الى البسائط فيثبت المقصود **قال في الحاشية** والغرض ههنا اثبات البساطة واما توحيده
تعالى فليطلب ببرهان آخر في موضع آخر انتهى **قوله فيها** والغرض آه ازاحة توهم وهو انه يلزم على ما ذكر تعدد الواجب بالذات وهو خلف
من القول فانه قد برهن على توحيده تعالى بان المقصود ههنا اثبات بساطته تعالى واما توحيده تعالى فيطلب ببرهان آخر في مقام
آخر فعدم حصول التوحيد ههنا لا يقدح المرام فادرك او ممكنات عطف على قوله واجبات هالكة الذات هذا ماخوذ من قوله عز مجده كل شيء
هالك الا وجهه باطلة الحقيقة اليه يشير قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل ثم لا يخفى عليك انه ليس المراد بكونها هالكة الذات باطلة الحقيقة
انها تقتضي الهلاك والعدم بحسب الذات ضرورة ان الممكن لا يقتضي العدم بالذات كما لا يقتضي الوجود كذلك بل معناه انها لا تقتضي
التقرر والوجود بالذات كذا في بعض الحواشي فكيف يتقوم بها الحق المحض والا يلزم هلاكه فان هلاك الجزء يستلزم لبطلان الكل وانه تعالى باطل
لكونه تعالى حقا محضا ما تقدم مثله ثم لما فرغ الشارح عن ابطال الاجزاء الحدية له سبحانه حان ان يشرع في ابطال الاجزاء التحليلية المقدارية
له تعالى فقال وايضا لا يتصور له تعالى اجزاء يتحلل الواجب سبحانه وينقسم اليها كالجسم فانه ينحل الى الاجزاء المقدارية كالنصف والثلث
والربع وغيرها فههنا دليل لقوله لا يتصور يعني ان الاجزاء التحليلية بين صرافة القوة ومحوضة الفعل فلا يتصور وجوبها اذ الوجوب يستدعي
الفعلية الصرفة بحسب التقرر والوجود والمتاز عما عداه وكذا كل ما يتعلق بكمال ذاته فلا يكون شيء منه بالقوة **كذا في الحاشية** تقرير الدليل ان
الاجزاء التحليلية بين القوة والفعل والوجوب يقتضي الفعلية المحضة فوجوب تلك الاجزاء غير معقول فكيف يتصور كونها اجزاء له تعالى وايضا
استدلال آخر على ابطال الاجزاء التحليلية له تعالى هي الذوات هيولانية وهي الذوات المؤلفة من الهيولى او القائمة الحالة في الهيولى
كالاجسام والصور والمقادير فان الاجزاء المقدارية التحليلية لا تتحقق الا فيما يكون له مادة قابلة للاتصال والانفصال ولو وهما وهي الهيولى
كذا في الحاشية ثم لا يخفى عليك انه لما فرغ الشارح عن ابطال الاجزاء التاليفية والتحليلية له سبحانه اراد ان يبطل كون شيء
مؤلفا منه تعالى ومنحلا اليه اذ يكاد الوهم يميل اليه في هذا المقام مع انه مستلزم لابطال الشق الثالث الذي لم يتعرض له الشارح
وهو تركبه تعالى من واجب وممكن فقال اعلم انه تعالى كما هو احدي الذات لا تكثر فيه بالفعل ولا بالقوة كذلك يمتنع ان يتالف منه تعالى
شيء حتى يكون الواجب عز مجده جزء تاليفيا لذلك الشيء او ينحل ذلك الشيء اليه اى الى الواجب جل مجده ليكون الواجب سبحانه جزء
تحليليا كيف تتقوم وتنحل حقيقة وحدانية من الواجب بالذات متعلق بقوله تتقوم واليه متعلق بقوله تنحل على سبيل اللف والنشر المرتب
وتتقوم تلك الحقيقة من شيء آخر لا تقرر له ولا وجود له بالذات وذلك الشيء هو الممكن وتنحل الحقيقة الوحدانية اليه اى الى شيء غير متقرر
وموجود بالذات ولعله من الفطريات اى البديهيات يعني ان تحصل حقيقة وحدانية من الواجب تعالى ومن الممكن محال بالضرورة وكذا
انحلالها اليهما هذا وان اشتهيت الاطلاع على التوضيح فارجع الى ما ذكرنا في التعليق المرضي **قوله** لا يتصور اى بالكنه فيه اشارة الى انه ليس المراد
من قول المص لا يتصور نفي كونه تعالى متصورا بجميع الانحاء الاربعة من التصور بالكنه وبكنهه بالوجه وبوجهه وذلك لكونه سبحانه متصورا بالوجهين
الاخيرين بل المراد انه تعالى لا يتصور بالنحوين الاولين لامتناع التحديد لما دريت من البرهان عليه فتذكر ولا يتصور بكنهه فانه لما كان
وجوده تعالى اى موجوده الحقيقي وسائر صفاته عين ذاته تعالى وهذا هو مذهب المحققين من الصوفية الكرام والحكماء الاعلام امتنع حصوله

غير عبده في الذهن وان كان حصول سائر الاشياء في الذهن حقا اذ لو ارتسم لكان الواجب تعالى بما هو موجود بوجود غير اصلي وهو الذي لا يترتب
عليه الآثار وهو الوجود الذهني هو ظل الوجود العيني اي الوجود الخارجي انما اطلق الظل على الوجود الغير الاصلي مبالغة في تشبيهه بالظل
لكونه تابعا للوجود الاصلي كما ان الظل تابع لذي الظل فهذا التشبيه من قبيل قولهم زيد اسد موجودا خبر لقوله لكان متاصلا بوجود اصلي
هو الذي يترتب عليه الآثار وهو الوجود الخارجي لامتناع دليل على الملازمة المذكورة انسلاخ اي انفكاك الذات والذاتيات اي الذات
الواجبة وصفاتها الذاتية التي هي نفس الذات بالحقيقة عن الموجودية الخارجية وذلك لان الذات الواجبة التي هي عين الصفات
بنفسها كافية في تصحيح انتزاع الموجودية الخارجية عنها فهي حيثما كانت تكون مصححة لانتزاعها فتكون حين هي موجودة في الذهن
موجودة خارجية كذا في بعض الحواشي وقيل ان الذاتيات على معناها المتعارف وذكرها في هذا المقام تطفل لاستحالتها في الواجب
تعالى فيكون الواجب تعالى بما هو حاصل في الذهن واقعا في الاعيان اي بحسب الوجود الاصلي العيني ولا في الاعيان معا اي
باعتبار الوجود الظلي الذهني وهل هذا الا اجتماع النقيضين تقرير الدليل ان الواجب تعالى نفس ذاته بلا مدخلية الحيثية يكفي لصحة انتزاع
الموجودية الخارجية ومن المعلوم انه كل ما كان هذا شانه يكون موجودا خارجيا فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن لكانت مصححة لذلك
الانتزاع لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه التالي باطل لاستلزامه ان يكون الواجب تقدس حال وجوده في الذهن موجودا خارجيا فيكون
ذاته تعالى بما هي ليست في الاعيان واقعة في الاعيان بما انها لا يترتب عليها الآثار مترتبة عليها الآثار فالمقدم مثله كذا في التعليق
الرضي وكذا بما هو حاصل في الاعيان اي يكون الواجب سبحانه بما هو حاصل في الاعيان واقعا في الذهن ولا في الذهن معا وهو كما
ترى وتقريره على ما افيد انه تعالى لو حصل في الذهن كان الوجود الذهني عينه اذ لا يزيد عليه صفة من صفاته تعالى فلا ينفك عنه
الوجود الذهني عينا وذهنا فيكون حين هو في الاعيان منشأ لصحة انتزاع الوجود الذهني فيكون بما هو في الاعيان موجودا
ذهنيا انتهى قال في الحاشية هذا مبني على ان جميع صفاته تعالى وكل ما يصح اتصافه تعالى به عين ذاته فلو صح له الوجود في الذهن كان
مصداقه نفس ذاته على ما برهن عليه في الحكمة في موضعه فيكون بما هو في الاعيان لا في الاعيان معا انتهى تكميل توضيح المقام على ما افاده
افضل المحققين انه تعالى احدي الذات والصفات لا تكثر فيه بوجه اصلا فليس له تعالى ذات وصفة فان الصفة غير الموصوف بالبداهة
بل هناك ذات هي بنفسها منشأ للآثار التي تترتب على الصفات على اكمل وجه ولذا يقال انه تعالى قادر بلا قدرة وعالم بلا علم الى
غير ذلك والمراد ان ذاته تعالى تنوب مناب جميع الصفات الكمالية فالذات الحقة بنفسها بلا زيادة امر عليها وانضمام حيثية اليها
مصححة لانتزاع مفاهيم جميع الصفات الكمالية ومنشأ لترتب آثارها فلو حصلت ذاته تعالى في الذهن فاما ان تكون حين هي
في الذهن مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشأ لترتب تلك الآثار فيلزم ان تكون موجودة خارجية اذ الموجود الخارجي ما يترتب عليه
آثاره ويصدر عنه احكامه او لا تكون كذلك فيلزم ان لا تكون تلك الذات بنفسها مصححة لانتزاع تلك المفاهيم ومنشأ لتلك
الآثار وهو خلف باطل ومن ههنا استبان ان المقصود للشارح من ذكر عينية سائر صفاته له تعالى حيث قال قبل هذا لما كان
وجوده تعالى وسائر صفاته عين ذاته انتهى هو الايماء الى تقرير آخر للدليل الناهض على عدم حصول كنهه تعالى في الذهن
وذلك هو الذي لقيناك عليه آنفا واذن لا يكون ذكر العينية المذكورة استطرادا فتبصر ولان حجة اخرى على امتناع حصول
كنهه تعالى في الذهن ما هو في الذهن مع تقرره في الاعيان لماهية كلية مشتركة بين هذين الموجودين اي الموجود الخارجي والذهني
وذلك لاستحالة ان يكون الموجود الخارجي والذهني متشخصا بتشخص واحد المتمايزين بحسب التشخص والوجود وهذا انما يعقل في الماهية
التي يكون تشخصها ووجودها زائدا عليها اعني الماهية الممكنة واما الماهية التي وجودها وتشخصها عينها وهي الماهية الواجبة فلا يتصور

فيهما ذلك فيمتنع حصولها في الذهن ولا الزم ان يكون ما به الاشتراك هو ما به الامتياز وهو كما ترى وهذا تفصيل لقول الشارح فما كان
وجوده وتشخصه عين ماهيته اعني الماهية الواجبة يمتنع وجوده في الذهن وهو المطلوب وقد نقل عن ارسطو هذا دليل آخر على
امتناع حصول كنهه تعالى في الذهن انه قال في عيون المسائل كما تعتري اي تعرض العين عند التحدق اي شدة النظر وتعمقه في جرم الشمس
ظلمة وكدرة تمنعها اي العين عن تمام الابصار بالكلية كذلك تعتري العقل عند ارادة اكتناهه تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن تمام الادراك وفي الحاشية
لا يخفى عليك ان ههنا قياسين الاول قياس ذاته تعالى على المحسوس اعني الشمس والثاني قياس العقل على الحس ولا جامع بينهما حتى يوجب
اليقين ولو تم لدل على عدم وقوعه لا على امتناعه كما يظهر بادنى تامل انتهت وهو كما ترى تزييف لما نقل عن ارسطو كلام خطابي بل شعري
لان مقدماته ظنية بل خيالية محضة ولعل مقصود القائل بذلك تصوير المعقول بالمحسوس لا اثباته هذا اي عدم كونه تعالى متصورا بالكنه ولكنه
اذا كان قول المص لا يتصور مبنيا للمفعول واذا بني للفاعل فلان علمه تعالى لا يكون الا حضوريا والتصور علم حصولي فالمعنى ان الواجب سبحانه
لا يتصور الاشياء بحصول صورها في ذاته فالمقصود نفي العلم الحصولي لكون علمه تعالى حضوريا شرقيا اعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحيرت فيه الافهام
وزلت فيه الاقدام فذهب البعض المراد به ارسطو وتابعه الشيخان ابو نصر وابو علي واقتفاه تلميذه بهمنيار في التحصيل الى ان علمه تعالى بالاشياء
عبارة عن صور قائمة لا بذاتها بل بذاته تعالى اي صور مرتسمة في ذاته جل مجده كما في علمنا بالاشياء المغايرة لذواتنا وصفاتنا وهذا المذهب
مجروح بانه يستلزم استكماله تعالى بالغير وزيادة صفة العلم عليه عز مجده وهو كما ترى وبانه يستلزم ان يكون الواجب تعالى فاعلا لتلك الصور
لايجاده اياها وقابلا لها فلزم كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم والبعض الآخر عني به افلاطون الالهي ثم ان اختلج في صدرك
ان المذاهب المعتدة بها في علم الواجب سبحانه عشرة كاملة فلم اكتفى الشارح بذكر مذهبي ارسطو وافلاطون فازحه بانه لما كان مقصوده نفي علمه تعالى
بالاشياء على نحو الحصول والارتسام فوجب عليه نفي مذهب من يرى ان علمه تعالى بالاشياء بواسطة الصور ولما كان فيه المذهبان المذكوران قصد
لذكرهما والتعرض لدفعهما وانما قدم الاول لكونه اظهر في كون علمه تعالى حصوليا فاحفظ لما راوا اي اعتقدوا استحالة التكثر في ذاته تعالى بحسب الذات
للدليل القائم على توحيده سبحانه وبحسب الصفات لاستحالة تعدد القدماء يعني لما راوا ان قيام الصور المتكثرة فيه تعالى يوجب التكثر في ذاته سبحانه
وهذا التكثر محال سواء كان بذاته او بتكثر صفاته اعتقدوا ان علمه تعالى بها اي بالاشياء بصور مجردة اراد بها الصور المثالية المجردة عن المادة
قائمة بذواتها لا بذاته تعالى وما قال الشارح ره في الحاشية يمكن ان يكون مراده بالصور نفس تلك الاشياء باعتبار حضورها عنده تعالى
فمزيف بان مذهب افلاطون هو ان علمه الفعلي بصور مجردة قائمة بذواتها فلو كان مراده بالصور نفس تلك الاشياء لم يمكنه القول بالعلم الفعلي
المقدم على الايجاد بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الايجاد وبان مذهب افلاطون على هذا التقدير هو ما ذهب اليه بعض المشائية القائلين
بكون علمه تعالى بحضور سلسلة الممكنات عنده تعالى حضورا دهريا ولم ينقل القول باتحاد المذهبين عن احد وهي المثل الافلاطونية اي في مبحث
العلم هذا والبسط في التعليق المرضي اقول في تزييف المذهبين المذكورين بوجه عام لابطالهما تلك الصور الموجودة لذاتها كما هو راي ذي المذهب
الثاني او لذاته تعالى كما هو معتقد ذي المذهب الاول اما واجبة لذاتها وهو محال لقيام الدلائل على التوحيد او ممكنة فائضة الذات والوجود
عنه تعالى كسائر الممكنات فهي اي الصور لا محالة مسبوقة بالعلم يعني لا بد وان يكون علم الواجب تعالى بتلك الصور سابقا عليها سبقا
ذاتيا هذا على تقدير قدم العالم او انفكاكيا اي زمانيا هذا على تقدير حدوث العالم تقريره على ما في بعض الحواشي ان الصور المذكورة لما كانت ممكنة
كانت حوادث ذاتية فاما ان تكون حوادث في الزمان ايضا كما هو مذهب من ذهب الى حدوث ما سوى الله تعالى بالزمان او تكون قديمة
اي بالزمان ١٢ منه
كما يراه من ذهب الى قدم العالم وعلى التقديرين تكون تلك الصور مسبوقة بالعلم اما سبقا ذاتيا وذلك على التقدير الثاني او سبقا انفكاكيا
وذلك على التقدير الاول انتهى وانما حكم الشارح بكون علم الواجب تعالى بتلك الصور سابقا عليها تحرزا عن الجهل المستحيل فيه تعالى عن ذلك

علواً كبيراً فان الجهل عيب وهو سبحانه منزه عن جميع العيوب والنقائص فعلمه جل مجده بها اي بتلك الصور اما بصور اخرى مثلها اي قائمة بذاتها
او بذاته تعالى ويجرى الكلام في تلك الصور كجريانه في الصور الاولى فيتمادى الامر يعني يذهب سلسلة الصور الى لا نهاية بالفعل وهو خلاف من القول
للبراهين الدالة على استحالة التسلسل او هي منكشفة عنده تعالى بنفسها اي بلا واسطة صور اخرى لانها مبدأ الانكشاف والالم يصح التفريع
الذي ذكره بقوله فمناط تعقلها اي علمها الاجمالي البسيط هو ذاته تعالى ومناط تعقلها التفصيلي هو وجودها له تعالى بالمعلولية فهي اي الصور
متعلقة به سبحانه تعلق اي مثل تعلق الاشياء التي هي ذوات تلك الصور في الحاشية اي تعلق المعلول بالعلة من غير فرق بين الاشياء
اعني ذوات الصور وبين الصور بل متساويتان في كونهما معلولتين للواجب تعالى والمعلولية مستلزمة للحضور فتلك الاشياء حاضرة عنده تعالى
بذاتها لا بتبعية الصور لانها اي الاشياء معلولة له تعالى كالصور بلا تفرقة فانقطع عرق المذهبين المذكورين ثم تقرير المرام على ما افيد ان
تلك الصور لما كانت مسبوقة بالعلم ولم يكن علمها بواسطة صور اخرى فلا محالة تكون تلك الصور معلومة له تعالى بنحوين من العلم الاول
علمه تعالى بها قبل وجودها ويكون مبدأ هذا العلم نفس ذاته تعالى اذ لا تحقق لما سوى ذاته سبحانه في تلك المرتبة وهذا العلم اجمالي بسيط اذ
مبدأ الانكشاف ذات وحدة بسيطة والثاني علمه تعالى بها حال وجودها ويكون مبدأ هذا العلم ذواتها الموجودة الحاضرة عنده تعالى
حضور المعلول عند علته وهذا التحقق ايضاً في نفس تلك الاشياء التي هذه الصور صور لها فلا حاجة الى توسيط الصور في علمه تعالى بتلك الاشياء
انتهى ثم علل الشارح لكون الصور ذوات الصور معلومة له تعالى بحضورها عنده سبحانه بالمعلولية بقوله تحقيقه فالفاء للتعليل العلم الحضوري
قد يعبر عنه بالشروقي والغير الانطباعي وباقوى انحاء الانكشاف وبالتفصيلي كما ذكرناه في التعليق المرضي هذا والتفصيل في التحقيق الانيق
هو وجود الشيء بالفعل لشيء موجود بالفعل وذلك باحد ثلثة وجوه اعني بالمعلولية وهذا هو المتحقق فيما نحن فيه فيكفي في انكشاف الصور وانكشاف
الاشياء اعني ذوات الصور نفس حضورهما عنده تعالى بعلاقة المعلولية او بالناعتية او بالعينية ومآله اي مرجع وجود الشيء بالعينية وجود الشيء
لنفسه اي كون الشيء موجوداً لنفسه اذ الشيء الاول عين الشيء الثاني كما في علمنا بانفسنا وعلم المجردات بانفسها كذا في الحاشية ثم وجه
تخصيص هذا النحو من الانحاء الثلثة بالذكر ان مفهوم وجود الشيء بالفعل لشيء موجود بالفعل يوهم التغاير بين الشيء الحاضر وبين الشيء الحاضر عنده
فبين ان مآله وجود الشيء لنفسه بمعنى عدم الغيبة لا بمعنى حضور شيء عند شيء آخر وما ليس هو الضمير عائد الى الموصول به اي بان وجود الشيء للشيء بالعينية
مناط العلم وينبه عليه ان لنا قوة دراكة نتعقل ندرك بها الاشياء فالقوة التي بها نتعقل هذه القوة اما ان تكون هي اي القوة
العاقلة هذه اي القوة المعقولة فهي عاقلة ومعقولة او قوة اخرى فلنا قوتان احدهما قوة بها نتعقل الاشياء واخرى قوة بها نتعقل هذه القوة
ثم يتمادى الامر الى لا نهاية بالفعل وهو محال فاذن القوة التي بها ندرك الاشياء بالنسبة الى نفسها عقل وعلم وعاقلة عالمة ومعقولة معلومة
فالقوة من حيث كونها سبباً للانكشاف عقل ومن حيث انها حصل لها الانكشاف عاقلة ومن حيث انها منكشفة عندها معقولة وليست
جهة التعقل اي الادراك ههنا الا وجودها اي وجود القوة لنفسها تقريره على ما ذكرنا في التعليق المرضي انه اذا تعقلنا هذه القوة التي بها ندرك
الاشياء فاما ان يكون هذا التعقل بنفس هذه القوة او بقوة اخرى مغايرة لها لا سبيل الى الثاني لان الكلام في تلك القوة كالكلام
في القوة الاولى وهكذا فيلزم التسلسل والحجج قائمة على بطلانه فتعين ان يكون ذلك التعقل بنفس تلك القوة فهي بنفسها عاقلة ومعقولة وليست
جهة التعقل ههنا الا وجود تلك القوة لنفسها فعلم ان وجود الشيء لنفسه ايضاً من اسباب العلم وهو المطلوب وتوضيح المرام على ما افاده
افضل الاعلام ان الشارح لما ذكر ان حقيقة العلم وجود الشيء للشيء باحد ثلثة انحاء وكان غرضه اثبات ان علمه تعالى ليس حصولياً بل هو
حضوري فانه تعالى يعلم الاشياء بنحوين من العلم الاول العلم الاجمالي قبل وجودها والثاني العلم التفصيلي حال وجودها وان العلم الاول
ينطوي في علمه بذاته والثاني يتحقق بحضور تلك الاشياء عنده تعالى وجب عليه بيان انه تعالى عالم بذاته لا بتوسط صورة ليثبت ان

علمه تعالى حضوري لا حصولي وليفرع عليه اثبات كونه تعالى عالما بالاشياء اذ مالم يثبت كونه تعالى عالما بنفسه لم يثبت كونه عالما بالاشياء
اذ مالم العلم نفسه يستحيل ان يتم غيره ولتحقيق ان علمه الاجمالي بالاشياء منطو في علمه بذاته اذ لولا علمه بذاته فهم منطوى العلم الاجمالي بالاشياء
وبهذه الوجوه اهتم مزيد اهتمام باثبات ان وجود الشئ للشئ بالعينية اي وجود الشئ لنفسه مناط العلم انتهى ثم اذا صار الشئ هذا تنبيه آخر
على ان وجود الشئ لنفسه يكفي للانكشاف ويستنبط منه ان وجود الشئ المجرد بطريق العينية ايضا مناط الانكشاف وحاصله ان حصول صورة
الشئ عند العالم لما كفى في انكشافه له فحضور نفس الشئ عنده يكون كافيا في الانكشاف بالطريق الاولى لصورته المجردة القائمة بمحل
مجرد على المحل وصفة منضمة له او لا ليفتقر ذلك المحل المجرد الى تحصيل صورة اخرى مثلها اي مثل الصورة الاولى وانما ذلك اي عدم الافتقار
لوجودها اي وجود الصورة له اي للمحل المجرد فما ظنك ايها المخاطب اذا تجرد الشئ عن المادة بنفسه بالاحل حامل وكان وجوده اي وجود الشئ
له اي للشئ بالعينية توضيحه انه اذا حصل صورة شئ فلا شك في انه يحصل لنا العلم بذلك الشئ ولا تحتاج الى حصول صورة لتلك الصورة القائمة
بانفسنا وما ذلك الا السبب ان الصورة المجردة عن المشخصات قامت بمحل مجرد عن المادة وهو انفسنا فاذا تجرد الشئ بنفسه كان وجوده
له كانفسنا فحصول العلم لذلك الشئ بنفسه بدون حصول صورة بالطريق الاولى فان قلت يجوز ان تعقل تلك القوة المدركة نفسها و
كذلك للصور القائمة بها اي القوة بحالة ادراكية زائدة عليها اي على القوة فما لم يبطل هذا الجواز بالبرهان لم يثبت المدعى من اتحاد العلم
والمعلوم والعالم فلا يلزم كونها اي كون القوة عقلا وعلما بل انما لزم كونها عاقلا ومعقولا فقط زبدة الاعتراض منع كون القوة العاقلة
عقلا وتسليم كونها عاقلة ومعقولة وتقريره انا لا نسلم انه اذا تعقلت القوة العاقلة لنفسها فهي عقل وعلم بنفسها لجواز ان يكون العلم
هو الحالة الادراكية الزائدة على ذاتها التي حصلت لها عند تعقلها ذاتها ولم تكن حاصلة لها قبل ذلك التعقل قلت جواب عن ذلك الاعتراض
بان القول بالحالة الادراكية باطل اذ لا يخلو اما ان يعلم تلك الحالة بحالة ادراكية اخرى مثلها فيتسلسل الامثال بالفعل لا الى
نهاية وهو كما ترى فان اجتماع المثلين باطل فضلا عن اجتماع الامثال اللامتناهية ازيح بان العلم بشئ يتوقف على توجه النفس نحو ذلك
الشئ فنختار ان العلم بالحالة انما يكون بحالة اخرى ولا يلزم التسلسل لانا اذا علمنا شيئا بحالة فلا يحصل لنا العلم بتلك الحالة التي هي العلم بمجرد
قيام علم ذلك الشئ بنا بل يتوقف علم ذلك الشئ على ان يتوجه النفس توجها مستانفا الى ذلك العلم فبذلك التوجه المستانف يحصل
حالة اخرى متعلقة بالحالة الاولى ويكون تلك الحالة الاخرى علما بالحالة الاولى ثم العلم بتلك الحالة الاخرى يتوقف على توجه مستانف
آخر فما دامت النفس تتوجه توجها مستانفا نحو حالة حالة تتجدد الحالات واذا انقطع توجه النفس انقطع حدوثها فتوهم لزوم التسلسل
ههنا توهم بعيد انتهى والا اي وان لم يعلم تلك الحالة بحالة اخرى بل تعلم بنفس وجودها للقوة العاقلة وهذا معنى قوله فمناط المعقولية في
تعقلها اي تعقل القوة لتلك الحالة نفس وجودها للقوة العاقلة وكذا في تعقلها لنفسها وللصور نفس وجودها للمجرد يعني ان الحالة والصور
متساويتا الاقدام في وجودهما للقوة العاقلة واذا كان مناط العلم والانكشاف هو الوجود للقوة العاقلة فاي حاجة الى الحالة الزائدة
فثبت كونها عقلا فاذن ميزان التصحيح العاقلية اي في الادراك الاشراقي والارتسامي كليهما واما التخصيص بالاول فناش عن غلبة الوهم
كون الشئ قائما بالذات لا بالمحل بعد تجرده في ذاته لا بمحل حامل **في الحاشية** احترز به عن العلوم الموجودة في الذهن بنفسه بوجود ظلي هو
مجرد عن المادة وعوارضها لانه ليس بعاقل انتهى عن المادة متعلق بالتجرد وعوارضها احترز به عن المادة نفسها المنغمسة في الجهات
الظلمانية اعني العدم والقوة المانعة عن الظهور والتعقل وميزان التصحيح المعقولية هذا ايضا متناول للحضوري والحصولي كليهما كون الشئ
موجودا بالفعل لا بالقوة والالزم كون جميع الاشياء معقولا ومدركا لكل فرد من افراد الانسان اذ لا اختصاص لوجود الشئ بالقوة لواحد
دون واحد والتالي باطل فالمقدم مثله لذات مجردة فالشئ المقدس اي المنزه عن المادة لما كان هذا القدر شاملا للمادة نفسها اخرجها

بقوله اذا كان موجودا لنفسه اي حاضرا عند ذاته المجردة وهذا شامل للواجب تعالى والعقول والنفوس كان عقلا اي بالمعنى المصدري واما بمعنى الحاضر
عند المدرك فهو الشيء المعقول **كذا في الحاشية** والحق ما ذكرنا في التعليق المرضي من ان المراد من العقل معنى منشأ الانكشاف لا المعنى المصدري فانه
اعتباري لا يصلح للعينية للمجرد ولا المعنى الحاضر عند المدرك لانه عبارة عن المعقول وعاقلا لتحقق مبدأ العاقلية ومعقولا لوجود مبدأ المعقولية وهو انه
موجود بالفعل لذات مجردة وهي نفسه فادراكه اي ادراك الشيء المقدس عن المادة لذاته لا يزيد على وجوده بل هذا الوجود هو الادراك بل يزيد على الماهية
فقط اذا كانت الماهية غير الوجود وهذا في الممكنات كلها بخلاف الواجب تعالى اذ ليس له سبحانه ماهية سوى الوجود فانه الحق محض وجود بحت ثم تعلم
مما يرد انه افاد افضل المحققين ان هذا الكلام بظاهره صحيح فان العلم لما كان عبارة عن وجود الشيء بالفعل وكان وجود الشيء لنفسه مدار علمه بذاته فادراك
الشيء لذاته الذي هو عبارة عن وجوده لنفسه لا يزيد على وجوده فان كان وجوده عين الماهية كما في الواجب تعالى فادراكه لذاته لا يزيد على
الماهية ايضا اذ ماهيته هي الوجود لا غير وان كان غير الماهية فادراكه لذاته يزيد على ماهيته فقط لا على وجوده والنظر الدقيق يحكم بان هذا الكلام
لا معنى له فانه ان اريد بالادراك في قوله فادراكه لذاته والوجود في قوله لا يزيد على وجوده معناهما المصدريان فلا يخفى ان الوجود بالمعنى المصدري
لا يصدق على الادراك بالمعنى المصدري بداهة ولا بالعكس بل الادراك بالمعنى المصدري مغاير للوجود المصدري سواء كان وجود الواجب او وجود
الممكن ولا يصح الحكم بعدم زيادة الوجود المصدري على ذاته تعالى فان المعنى المصدري ليس عين الواجب تعالى بداهة وان اريد بالادراك والوجود
مصداقهما فلا شبهة في ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه هو نفس ذاته بلا حيثية اصلا فمصداق الادراك لا يزيد على نفس ذات العالم
ممكنا كان او واجبا عندهم ومصداق الوجود ايضا لا يزيد على نفس الذات سواء كان العالم ممكنا او واجبا وقد عرفت الشارح بان الشيء المقدس
عن المادة اذا كان موجودا بنفسه كان عقلا وعاقلا ومعقولا والوجود ليس صفة منضمة بل معنى انتزاعي مصداقه نفس ماهية الموجود وبلا انضمام معنى
اليها فاذن نفس ماهية الموجود بنفسها بلا زيادة امر عليها مصداق للعقل والعاقل والمعقول فلا يزيد مصداق الادراك على ماهيته اصلا سواء
كانت ممكنة او واجبة والجواب ان المراد بالادراك والوجود مصداقهما ومعنى زيادة الوجود على الماهية ان يكون صدقه عليها بحيثية هي
استناد الذات الى الجاعل ومعنى عدم زيادته انتفاء الحيثية التعليلية فالذات المدركة اذا كانت ممكنة كان مصداق الوجود هي من حيث استنادها
الى الجاعل وكذلك كان مصداق الادراك هي من تلك الحيثية فيكون مصداق الادراك زائدا على الماهية غير زائد على مصداق الوجود وما تقرر
عندهم من ان مصداق العلم والعالم والمعلوم في العلم الحضوري نفس ذات العالم نفس ذاته بلا حيثية فالمراد به انتفاء الحيثية التقييدية في المصداق
لا انتفاء الحيثية التعليلية ايضا واذا كانت واجبة كانت بنفسها بلا زيادة حيثية اصلا تقييدية او تعليلية مصداقا للوجود والادراك معا فافهم
انتهى فالقدوس الحق تعالى في اقصى مراتب التجرد اذ هو وجود بحت قائم بذاته متقدس عن الماهية بمعنى الامر المعقول فانه تعالى بنفسه
شخص واحد فهو منزه عن الماهية بذلك المعنى فضلا عن المادة فهو سبحانه لا محالة نور لذاته بنفس ذاته الوجود المقتضي للادراك مع انتفاء
المانع وهي الظلمة الناشية عن المادة فهو تعالى عقل وعاقل ومعقول لا يزيد تعقله على ماهيته بمعنى ما به الشيء هو هو التي هو الوجود وتذكير الضمير
لرعاية الخبر تم توضيح المقام وتلويح المرام على ما في **الحاشية المنهية** وفي التعليق المرضي ان حقيقة العلم ما هو منشأ انكشاف شيء لشيء وذلك
بحضور الشيء الاول الذي هو عبارة عن المعقول لدى الشيء الثاني الذي هو كناية عن العاقل بحيث لا يغيب عنه وذلك الحضور لا يكون الا
بوجود العاقل وحضوره بالفعل لنفسه اذ ما هو بالقوة لا يوجد له شيء اذ هو لم يوجد بعد فكيف يوجد له شيء ويحضر له ولو لم يكن موجودا لنفسه حاضرا
عندها بل لغيره اعني المحل فكل ما هو في ظاهر الامر فهو بالحقيقة لمحله من حيث وجوده له اذا عرفت هذا فالمجردات لما كان وجودها بالفعل لنفسها
كانت حاضرة عند انفسها بنفسها والقدوس الحق في اقصى مراتب الفعلية فعلمه تعالى لذاته بذاته والماديات وجودها للمادة لا لها
فلا تشعر لذواتها والمادة وان كان وجودها لنفسها بالفعل والا يلزم التسلسل في المواد لكن فعليتها فعلية القوة والاستعداد بمعنى ان المادة

تقدستما سعداتي تحقق القوة الاستعدادية كانها استعداد جوهري بحيث انها لعينه بواحهما ووجودها يترتب على النظام الصوري المحقق لها او

في حد ذاتها جوهر طبائعي لا تشعر لذاتها فلا تكون متشعرة لغيرها فانتفى العلم من المادة والماديات وقس عليهما حال الاعراض القائمة بالمواد

فانا العالم من شان القدسيات فقط فتفكر فانه يحتاج الى التجريد القريحة انتهى ثم لما كان غرض الشارح اثبات ان علمه تعالى بالممكنات حضوري لا حصولي

وكان ذلك المقصود موقوفا على اثبات علمه سبحانه بذاته لما ثبت ان من لا يعلم ذاته كيف يعلم غيره فبعد اثبات انه سبحانه عالم بذاته اراد ان يثبت

ان علمه تعالى بما سواه حضوري لارتباطه سبحانه بالمعلولية ولكفاية وجود الشيء بالفعل للشيء موجود بالفعل بالمعلولية في الانكشاف فقال وجملة

الجائزات اي جميع الممكنات حالية كانت او سافلة قديمة كانت او حادثة بسنخ اصيتها اي باصل حقيقتها البطية الذات والبطية الوجود

بالقياس اليه تعالى يعني ذوات الممكنات ووجوداتها غير مستقلة بل محتاجة الى ذاته تعالى ومعلولة له سبحانه وهو تعالى علة لها فهي اي جملة

الجائزات معلومة له غير مجردة لكونها معلولة له سبحانه وقد ثبت ان وجود الشيء بالفعل للشيء موجود بالفعل بالمعلولية يكفي في الانكشاف بذاتها

لا بصورها اي لا بتوسط صور الممكنات كما ذهب اليه البعض وقد تفطنت بما ينبغيه فتذكر فالموجودات باسرها اي الممكنات بتمامها من حيث الوجود

الرابطي اي من حيث كونها معلولة له تعالى معلومة وصور علمية له تعالى اي ذواتها حاضرة عنده تعالى بلا حاجة الى حصول صورها اذ نفس ذوات

الممكنات كالصور معلولة ومعلومة له جل مجده بلا فرق بينهما كما سبق تفصيله فعلمه سبحانه الاجمالي بتلك الاشياء اي الممكنات نفس ذاته تعالى

لا نفس الاشياء **نتلو عليك** ان قوله فعلمه الخ تعقيب على مجموع الكلام السابق لا تفريع على قوله وجملة الجائزات الخ فالفاء في ذلك القول

للتعقيب لا للتفريع وتوضيحه على ما في بعض الحواشي انه لما اثبت الشارح انه تعالى عالم بذاته وبالاشياء وان علمه تعالى بذاته عين ذاته وجب

سبق علمه تعالى بالاشياء على ايجادها تحرزا عن الجهل المستحيل فيه تعالى عقبه ببيان كيفية علمه سبحانه بالاشياء فبين ان له سبحانه بالاشياء

علمين الاول علمه تعالى بها قبل ايجادها وهو العلم الفعلي السابق على الايجاد وهو نفس ذاته تعالى فانه لو كان غير ذاته تعالى كان متاخرا

عن ذاته مسبوقا بعلته معلولا له وهو كما ترى ويسمى هذا النحو من العلم اجماليا اذ مبدأ الانكشاف فيه واحد بسيط لا كثرة فيه والثاني علمه سبحانه

بالاشياء بعد ايجادها وهو بحضور جميع الاشياء عنده تعالى حضور المعلول عند علته وهذا علم تفصيلي اذ منشأ الانكشاف فيه اعني ذوات الاشياء

الحاضرة عنده تعالى مسبوق بالعلم الاول والعلم الاول مبدأ له كما نبه الشارح بقوله وعلمه سبحانه التفصيلي بمعنى الحاضر عند المدرك لنفسها اي

نفس الاشياء لا نفسه تعالى فهي اي الاشياء معلومة له تعالى من جهتين اي من جهتي الاجمال والتفصيل فانها اي الاشياء بوجودها الاجمالي

متحدة معه تعالى فينطوي اي يندرج علمها اي علم الاشياء في علمه سبحانه بذاته تعالى وعلم الاشياء بوجودها التفصيلي حاضرة عنده تعالى و

معلولة له عز مجده بلا حلول والا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث وبلا قيام بذاته تعالى تحقيقه اي تحقيق علمه سبحانه بالاشياء ان ذوات

الجائزات اي الممكنات بطبائعها اي باهياتها ووجودها اظلال وآثار لذاته ووجوده تعالى العطف للتفسير اذ ليس له تعالى ذات

مغايرة لوجوده سبحانه بل ذاته هي الوجود فلا يتوهم ان معناه ان ذوات الممكنات آثار لذات الواجب تعالى ووجودها آثار لوجوده

تعالى وهذا يدل على ان ذاته تعالى مغايرة لوجوده سبحانه فادرك **ثم ان اختلج** في صدرك انه ان اراد بكون ذوات الجائزات بطبائعها

ووجودها اظلالا وآثارا لذاته ووجوده تعالى انها معلولات فائضة منه تعالى فمسلم لكن لا يلزم منه انطواء علمه سبحانه بها في علمه بذاته

وان اراد به معنى آخر فليتصور حتى ننظر فيه **فازحه** بانه اراد به ان ذوات الجائزات تعينات للذات الحقة المنبسطة المطلقة الواجبة

فهي منطوية في تلك الذات الحقة فالعلم بها منطو في العلم بالذات ويعضده **ما في الحاشية** قال الاستاذ رح في بعض حواشيه وبعينك

على حال الاوصاف الانتزاعية بالقياس الى موصوفاتها التي هي منشأ لانتزاعها فان من يدرك منشأ انتزاع شيء يدرك ذلك

الشيء بان ينتزع عنه البتة فالممكنات كلها بمنزلة الاوصاف الانتزاعية والاعتبارات العقلية له سبحانه تعالى وهو عز شانه

بمنزلة منشأ انتزاعها بل الصوفية قائلون به حيث قالوا ليس في الوجود الا الواجب تعالى وانما الممكنات امور اعتبارية فان العالم عندهم
اعراض مجتمعة اعتبارية منتزعة عن حقيقة واحدة موجودة بحسب الحقيقة فعلمه تعالى بذواتها منطوى في علمه تعالى بذاته بحيث لا يعزب عنه
شئ تفصيلا لا يليق بهذا المقام انتهى فان توهم انه كيف يتعقل الاجمال في علمه تعالى فانه اما عبارة عن الصورة الواحدة المنحلة الى صور
متعددة كما في الحد والمحدود او عن عدم تمييز الشئ عن غيره وظاهر ان كلا منهما منتف ههنا اما الاول فلان العلم الاجمالي عينه تعالى
وهو سبحانه واحد بسيط فيمتنع انحلاله الى صور متعددة واما الثاني فلانه يؤدي الى النقصان في ذاته تعالى لما دريت ان كل واحد من الممكنات
ممتازة عن غيره في علمه تعالى فارجه بان انحصار الاجمال في النحوين المذكورين ممنوع بل لذلك نحو ثالث كما بينه بقوله فهو كالحالة
الاجمالية البسيطة الحاصلة لك عند سوال من يخاصمك في المناظرة قبل ان تفصل الجواب شيئا فشيئا فان تعليل للتشبيه بهذا التفصيل
اي تفصيل الجواب منكشف عندك بتلك الحالة اي الحالة الاجمالية انكشافا تاما وموجود بعين وجودها اي بوجود الحالة الاجمالية قبل الاجمال
من غير تكثر فيها اي في الحالة اصلا فهي اي الحالة تعقل بسيط بالفعل وعلم فعلي ايجادي ومبدأ الكل واحد من ذلك التفصيل بحيث ينطوي
اي يندرج علمه اي علم كل واحد من ذلك التفصيل في علمها اي علم الحالة الاجمالية ثم اذا فصلت بحصيل لك علم آخر للكل مع الامتياز اي امتياز
كل واحد من ذلك التفصيل عن الآخر وهو اي العلم الآخر التفصيلي علم انفعالي له اي للعلم الفعلي ليس المراد بالانفعال ههنا الانفعال التجددي
الذي هو من شان الهيولى والشئ الهيولاني بل مجرد كونه مستفادا من الغير اي المعلوم وهذا النحو من العلم ليس من صفات الكمالية غاية ما يقال
انه اصطلاح جديد ولا مشاحة فيه كذا في الحاشية فللممكنات وجود اجمالي هو نفس ذاته ووجوده تعالى وهي اي الممكنات بهذا الوجود
اي الوجود الاجمالي متحدة معه سبحانه من غير تكثر في ذاته تعالى لان وجود الواجب تعالى عين وجود الممكنات فهو الكل في حد ذاته وعلمه
اجمالي لها اي للممكنات ينطوي هذا العلم الاجمالي في علمه تعالى بذاته وهو اي العلم الاجمالي العلم الفعلي الذي يبتني عليه امر الجعل اي الخلق لان
جعل المجهول مستحيل ووجود تفصيلي للممكنات ممتازة بهي بالوجود التفصيلي كل واحد منها اي من الممكنات عن الممكن الآخر وهي اي الممكنات
بهذا الوجود التفصيلي معلولة له تعالى حاضرة عنده سبحانه بذواتها لا بصورها وهذا اي الوجود التفصيلي علم تفصيلي لها اي للممكنات مترتب على العلم
الاول الاجمالي الفعلي وهذا العلم انفعالي مستفاد من وجودها اي وجود الممكنات فعلمه تعالى بهذا اي التفصيلي بالكل اي بجميع الممكنات بعد ذاته
تعالى لان العلم التفصيلي متاخر عن علمه تعالى الاجمالي الذي هو نفس ذاته تعالى فيكون العلم التفصيلي متاخرا عن ذاته سبحانه وبعد علمه
تعالى بذاته لان علمه عين ذاته واذ كان العلم التفصيلي متاخرا عن ذاته تعالى كان متاخرا عن علمه بذاته الذي هو عين ذاته فكل واحد
من النحوين اي العلم الاجمالي الفعلي والعلم التفصيلي الانفعالي علم حضوري له تعالى والفرق بينهما ان الاول عين العالم والثاني عين
المعلوم لا ارتسامي اي حصولي وما هو صفة كاملة له تعالى هو النحو الاول اي الاجمالي الذي هو مبدأ الانكشاف وعينه تعالى لا
النحو الثاني الذي هو التفصيلي الانفعالي بمعنى الحاضر عند المدرك والا يلزم استكماله تعالى في صفة العلم التي هي من صفاته الكمالية بالغير
والتالي باطل فالمقدم مثله ثم نقض عليك انه قال الفارابي في الفصوص علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته
فهو الكل في حد ذاته انتهى وتوضيحه ان قوله علمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته كان يوهم بظاهره ان علمه تعالى بالممكنات ليس في
مرتبة ذاته الحقة بل هو بعد ذاته وذلك يستلزم تعريه سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذاته فازال هذا الوهم بقوله وكثرة علمه بعد ذاته
فهو الكل في حد ذاته يعني ان المراد بكون علمه بالكل بعد ذاته ان كثرة علمه اي علمه التفصيلي بعد ذاته واما العلم بالكل قبل الكثرة فهو منطو في علمه
بذاته لانه الكل في حد ذاته اذ الكل ليس الا الحقيقة الحقة المنبسطة المتطورة في التعينات فاشار الشارح الى معنى قوله فهو الكل في حد ذاته
واشار الى معنى قوله علمه بالكل بعد ذاته بقوله بعيد هذا القول وعلم انفعالي مستفاد من وجودها فعلمه بهذا بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته ويرد عليه

مبني على اتحاد الواجب والممكن وهو غير منقول عن الفارابي ولا يستحسن حمل كلامه على أن العلم أنه مذهبه والحق في توجيه كلامه أنه لما ذهب إلى أن
علمه تعالى بالممكنات بارتسام صورها فيه ورد عليه أنه يلزم على هذا الكثرة في ذاته تعالى فأجاب عنه بأن علمه بالكل بعد ذاته لكونه صفة منضمة والصفة المنضمة
لا محالة بعد الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشعر أن يقال إن علمه تعالى لو كان صفة منضمة لزم أن يكون علمه بذاته أيضا بعد ذاته قال وعلمه بذاته
نفس ذاته وكثرة علمه بعد ذاته يعني أن علمه بذاته ليس صفة بل إنما الصفة المنضمة كثرة علمه أي علمه بالممكنات وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في ذاته ولما كان لمتوهم
أن يتوهم أن العلم الذي هو كمال له لو لم يكن في مرتبة ذاته كانت ذاته غير تامة ولا كاملة بل تكون منتظرة في تمامها وكمالها إلى انضمام صفة العلم إليها دفع
ذلك الوهم ودفعه بقوله فهو الكل في حد ذاته يعني أن الواجب تعالى كامل تام في حد ذاته لا ينتظر في تمامه وكماله في ذاته شيئا آخر فليس انضمام العلم إلى الذات لتتمة تمامها كانضمام
الفصل إلى الجنس فإن كثرة العلم بعد ذاته غير متممة لها فهو التام الكامل في ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل لا ما يقابل البعض حتى يتوهم التركيب في ذاته سبحانه
ولا المجموع الممكنات حتى يتوهم اتحاده مع الممكنات هذا ما أفاده أفضل المحققين في حواشيه على هذا الشرح فتفكر في هذا المقام فإنه من مزال الأقدام ومن
مطارح الأنظار بين الأقوام قوله لا ينتج أي لا برهان عليه سبحانه إذ لا علة له تعالى بل هو تعالى البرهان على كل شيء لأنه علة للكل فالمراد من البرهان
برهان اللم فإنه المتبادر عند الإطلاق كما يشير إليه عبارة الشيخ الرئيس في فواتح كتاب البرهان من الشفاء وذلك لأنه الفرد الكامل من البرهان وذلك الفرد
هو المتبادر عند الإطلاق وإنما السبيل إليه إلى إثبات وجوده وصفاته الحقيقية وبالجملة هذه المطالب بديهية غير مستفادة من البرهان كذا في الحاشية
ويعضد ذلك ما روي أنه قيل لأمير المؤمنين أبي بكر الصديق رضي الله عنه هل عرفت ربك بمحمد صلى الله عليه وسلم أم عرفت محمدا عليه الصلوة بربك فأجاب
بقوله بل عرفت محمدا بربي دلائل براهين إنية كاشفة موضحة أي حطية للانكشاف لا مفيدة أي غير معطية للمية ولذا سميت البراهين المذكورة في
الفرقان المجيد بالآيات قال عز مجده سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم الآية فهدى الله سبحانه إلى أن آثاره في الآفاق والأنفس آيات على
وجوده تعالى وأعلام على قدرته كاشفة دالة على أنه تعالى له الأمر والخلق وهذا قوله تعالى حتى يتبين لهم أنه الحق ولما كان هو سبحانه موجد الكل
شيء كان هو البرهان على كل شيء فهذا قوله تعالى أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد كما قال سبحانه قل أي شيء أكبر شهادة قل الله
هذا إذا بني قوله لا ينتج للمفعول ولو بني للفاعل فمعنى لم يلد قال الإمام أبو منصور رح اتخاذ الولد لا يكون إلا لأحد وجوه أربعة إما للشهوات تغلبه أو
لوحشة تأخذه فيحتاج إلى من يستأنس أو لدفع عدو يقهره فيحتاج إلى من ينصره ويستغيث به أو لخوف حدثان الدهر والموت ليرث ملكه ويقوم
مقامه والله تعالى متعال عن هذه الوجوه كلها وبيانه أي بيان نفي كونه تعالى والدا ومولودا أن الوالد والولد متكافيان أي متضايفان
ومتماثلان فإن قيل إن المرأة الحبلى قد يتولد منها الحية كما يدل عليه المشاهدة فلا يجب التماثل بين الولد والوالد قلنا المراد بالمماثلة ههنا المشاركة
في الأوصاف النفسية وإن لم تكن تمام ماهية المتماثلين فتشمل المشاركة في الجنس دون الاتحاد في الماهية النوعية كذا في الحاشية يعني أن التماثل عبارة عن التشارك
في الحقيقة النوعية والمراد ههنا التشارك في الأوصاف النفسية فيشمل المشاركة في الجنس فلا يرد تولد الحية من المرأة الحبلى وتولد البغل من الفرس والحمار هذا والتفصيل
في التعليق المرضي والواجب ليس بمتكافئ لواجب آخر أي ليس متضايفا له فلا يكون والدا أو لا ولدا وإلا لكان متضايفا والممكن لا يماثله سبحانه تقرير المرام أنه لابد
أن يكون بين الوالد والولد التماثل والتكافؤ جميعا وكلاهما منتف كما ستعلم فيمتنع كونه تعالى والدا وولدا وهو أي نفي التماثل بين الواجب تعالى والممكن ظاهر
لما ثبت أن مصداق وجوب الوجود نفس حقيقة الذات الواجبة فيدور الوجوب على تلك الحقيقة أينما دارت فلا يكون فرد من تلك الحقيقة ممكنا
فلا يكون الممكن مماثلا للواجب سبحانه وبيان الأول أي عدم التكافؤ بين الواجبين أن معنى التكافؤ على ما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء وآثره المحقق
الطوسي أن لا يتصور تحقق أحدهما أي أحد المتكافئين وتعقله إلا أن يتحقق ويتعقل الآخر معه أي مع أحدهما فلا يكون التكافؤ إلا بسبب علاقة ذاتية
بينهما أي بين المتكافئين بالعلية والمعلولية أي يكون أحدهما علة موجبة للآخر أو معلوليتهما لأمر ثالث لكن لا يكفيهما التحقق بل بأن يوقع من الاتقاع
بينهما أي بين المعلولين ارتباطا افتقاريا بينهما بحيث يستصحب بسببه أحدهما الآخر وسيأتي في مبحث الشرطيات إن شاء الله تعالى هذه العلاقة

المذكورة لا الممكن من النقيضين الوجود لانهما لا يستلزم كونه الواجب تعالى معلولا وقد يستدل ايضا علم انه لما كان نفي التماثل بين الواجبين

ما نحن بصدده وهو نفي الربانية والموجودية اشار الشارح اولا ثم لما كان الاول من يتوهم ان التماثل بين الواجبين ليس بمنتفي فاستدل الى نفي

التماثل بينهما وهذا الاستدلال ذكره الشيخ في الالهيات الشفاء ثم اعلم ان تماثل الشيئين عبارة عن تشاركهما في الماهية النوعية وتجانسهما عبارة

عن تشاركهما في الجنس فالمراد بالتماثل ههنا معنى يعم التوافق بالجنس على طريق عموم المجاز والمقصود ههنا نفي كونه تعالى والمراد والمستلزم لكونه

مشاركا لواجب آخر في حقيقة نوعية او جنسية هذا والبسط في بعض الحواشي بان حقيقته سبحانه ليس الا نفس وجوب التقرر والوجود ثم من الافاضل

ههنا ما يعمه البعض من ان في قوله التقرر ايماء الى قول من قال ان المجعول اي الممكن نفس الماهية اي الى الجعل البسيط وفي قوله والوجود ايماء

الى قول من قال ان المجعول في الممكن اتصاف الماهية بالوجود اي الى الجعل المؤلف انتهى كما لا يخفى على المتدرب فلا تتكثر اي لا تتعدد تلك الحقيقة

مثل تكثر النوع بالعوارض المشخصة اي ليس الواجب تعالى نوعا حقيقيا تحته افراد متعددة متمايزة بحسب التشخصات مثل الانسان فان التكثر

والتعدد لا محالة اما ان يكون لاجل اي بالعوارض التي هي غير الحقيقة اي منشاها نفس تلك الحقيقة الواجبة او لوجود ما هو وجودها اي يكون منشأ الكثرة

وجود تلك الحقيقة من حيث انه وجودها فلا يتصور الاختلاف بينهما اي بين الواجبين بحسبهما اي بحسب اللواحق الكذائية وذلك لان اللواحق للحقيقة لا بد

ان تكون مشتركة بين افراد تلك الحقيقة لاشتراك الحقيقة بينها فكيف تكون تلك اللواحق مبدأ للامتياز والاختلاف اذا كان الوجود عين تلك الحقيقة

فلوازمه ايضا تكون مشتركة فلا يحصل التمايز بينهما ايضا بل يجب توافق الكل فيها اي في اللواحق لان الحقيقة التي هي مبدؤها متحدة ومشتركة فيها وكذا الوجود او

يكون التخالف بلواحق مستندة الى اسباب خارجة عنها اي عن الحقيقة الواجبة فلولا تلك الاسباب الخارجة كانت الذات واحدة هذا على تقدير انتفاء بعض اللواحق او لم يكن اي

لم توجد الذات على تقدير انتفاء الاسباب كلها اي كل من التاليين المذكورين خلف فعند انتفائها اي انتفاء الاسباب التي كان الواجبان مستندين اليها لا يكون كل منهما

اي من الواجبين واجب التقرر والوجود فيكون وجوب كل احد منهما وجوده مستفادا من الغير وهي الاسباب ومن المعلوم ان الواجب بالذات

لا يكون واجبا بالغير لما ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير واما الممكن فيجوز كونه واجبا بالغير وممتنعا بالغير اذ لو كان له اي للواجب بالذات

علة بها اي بسبب العلة تقرره ووجوده فاذا اعتبر الواجب بذاته اي في حد ذاته وقطع النظر عن تلك العلة لم يجب له اي لجوهره تقرره ووجوده

فلا يكون الواجب متقوما واجبا بذاته اذ لو وجب وجد بذاته فان الكلام انما هو في الواجب بالذات فلا تاثير لايجاب الغير في تقرره ووجوده تقريره

المرام انه لو كان تقرر الواجب تعالى ووجوده مستفادا من الغير لجاز عليه العدم اذ النظر الى ذاته مع قطع النظر عن ذلك الغير فلم يكن واجبا

بل يكون ممكنا وهو خلاف المفروض هذا محال فاستفادته من الغير محال وايضا اذا كان التقرر والوجود ثابتا له لذاته كما هو المفروض لم يكن

لتاثير الغير دخل فيه لان ذاته كافية فيه فاجتماع الوجوب لذاته والوجوب لغيره محال كذا في بعض التعليقات فوجوب التقرر والوجود لا يكون لهويتين

متماثلتين بل يكون منحصرا في شخص واحد مع امتناع غيره وهذا القول عادة للدعوى كما يقولون هو المطلوب وفيه ذلك ما اوردناه وحاصل هذا الاخصا التناد وايضا الايقاف

وجوب التقرر والوجود اي لا يحمل على النوعين قوله ال اي مثل حمل الجنس عليهما اعلم ان هذا الدليل افاده الشيخ في الهيات الشفاء وما كان على الجعل المؤلف المقصود منه نفي كون

الحقيقة الواجبة اعني وجوب التقرر والوجود جنسا واما الدليل الاول فالمطلوب منه ابطال كونها نوعا فذلك انشوا عطف على قول

الشارح فلا يتكثر تكثر النوع ومجموع الكلامين اعني المعطوف والمعطوف عليه دليل على نفي التماثل بالمعنى الاعم الشامل للتشارك في النوع والتشارك

في الجنس والانقسام بالفصول لما وعيت ان نسبة الفصل الى الجنس بالتقسيم الغير الداخلة لما تلي عليك ان كل واحد من الجنس والفصل

خارج عن حقيقة الآخر وعرضي له فالجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة للجنس في سنخ تقوم الجنس وانما هي اي الفصول رافعة لابهامه

اي ابهام الجنس ودفعا مفيدة لوجوده اي وجود الجنس بالفعل وهذه الافادة في مرتبة التجريد اذ ذات الفصل في هذه المرتبة منفردة

من التحصيل ومتمايزة عن الجنس اذ الفصول تحصل الجنس شيئا بالفعل ذاتا بدل من شيئا متعينة بالتعين النوعي موجودة كما سيأتي

في مبحث الكليات توضيح المرام على ما افاده بعض الاعلام من انه لو كان الحقيقة التي هي مصداق وجوب الوجود جنسا للنوعين لكانت منقسمة بالفصول المقسمة
غير داخلة في قوامها على ما هو شان الجنس والفصل المقسم لكون رفع الابهام الجنس مفيدا لوجوده واذ حقيقة هذا الجنس هي نفس تأكد الوجود وليس هذا الجنس
كالحيوان الذي هو حقيقة مبهمة والوجود امر خارج عنها كان فصلها المقسم المفيد لوجوده مفيد الحقيقة فيكون الفصل المقسم داخلا في حقيقة الجنس اذ مفيد
الحقيقة ومقومها بالمحالة داخل فيها واللازم باطل اذ الفصل المقسم لا محالة خارج وهذا معنى قوله فما حقيقته اي الشيء الذي حقيقته نفس تأكد التقرر والوجود
اعني الواجب تعالى لا كحقيقة الحيوانية التي هي غير معنى الوجوب وغير معنى تأكد التقرر والموجودية امر خارج عنها اي عن حقيقة الحيوانية لا تنقسم بها
اي بالفصول والا فافادتها اي افادة الفصول الوجود بالفعل بناء على ان الفصول المقسمة علة مفيدة لوجود الجنس لوجوب التقرر هي
اي الافادة المذكورة افادة سنخ الحقيقة فيدخل الفصل المقسم في سنخ حقيقة الجنس وهو باطل لانقلاب الفصل المقسم الذي يكون
خارجا عن حقيقة الجنس الى الفصل المقوم الذي يكون داخلا فيها فقوله فما حقيقته مبتدأ وقوله لا ينقسم خبره وقوله لا كحقيقة الحيوانية آه جملة
معترضة بينهما لاجل التوضيح اذ الاشياء تتبين باضدادها وايضا حجة اخرى على ابطال كون واجب الوجود جنسا للنوعين بانه يلزم ان يكون
وجوب التقرر لذاته مستفادا من الغير وهو الفصل المقسم المحصل لوجوده تعالى اذ على التقدير المفروض يتحقق الافتقار له سبحانه الى ذلك
الفصل فيلزم الامكان اي امكان الواجب تعالى وهو خلف من القول وايضا يلزم كون الفصول المقسمة جاعلا للجنس اذ الامر الخارج المفيد
لسنخ الحقيقة هو الجاعل توضيحه ان استفادة سنخ حقيقة الشيء اما بامر خارج فهو الجاعل وهو مفروض الانتفاء في الواجب تعالى لذاته واما
بالمقومات فيلزم على تقدير انقسامه بالفصول المفيدة لسنخ الحقيقة اعني الموجودية ان يكون الفصول المقسمة مقومة هذا خلف لوجوب خروجها
عما ينقسم بها وايضا يلزم تركب الواجب تعالى هذا خلف ايضا **كذا في الحاشية** فتفكر وتدبر **قوله** لا متغير اي لا بحسب الذات وهو ظاهر فان ذاته سبحانه
باقية ازلا وابدا انه بسيط واحد والا يلزم الانقلاب من الوجوب الى الامكان وهو كما ترى **ثم** توضيح المرام ان تغير الذات قد يكون بتوارد
الصور عليها وظاهر ان هذا النحو من التغير لا يعرض الا للماديات كما في الكون والفساد وقد يكون بتبدل الحقيقة وصيرورتها حقيقة اخرى
وكلا النحوين من التغير محال في جنابه تعالى اما الاول فلتنزهه تعالى من المادة واما الثاني فلانه تعالى ازلي وابدي اما التغير بصيرورة حقيقة
مع كونها حقيقة اخرى فمما لا ارتياب في استحالته مطلقا سواء كان في الواجب تعالى وفي الممكن كما لا يخفى ولا متغير بحسب الصفات الحقيقية
ولا بحسب الصفات الاضافية التي بازائها مبادٍ متقررة وهي الصفات الحقيقية التي تستلزم الصفات الاضافية كالعالمية مثلا اذ
صفة اضافية له سبحانه تستلزمها صفة العلم الثابت له تعالى في ذاته تعالى قال شريف المحققين ان الصفات ثلثة اقسام حقيقية محضة
كالسواد والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي اعدادها الصفات السلبية
انتهى فان تغيرهما اي تغير الصفات الحقيقية والاضافية المذكورة يستوجب تغيرا في ذاته تعالى اما في الصفات الحقيقية فظاهر واما في الصفات
الاضافية الكذائية فلان تغيرها مستلزم لتغير الصفات الحقيقية التي هي مباديها والتغير في الصفات الحقيقية يستلزم التغير في ذاته تعالى لانها اي الصفات
المذكورة مترتبة عليها اي على الذات وهذا الترتب اما بلا واسطة كما في الصفات الحقيقية او بواسطة كما في الاضافية المذكورة فانها تترتب على ذاته تعالى
بواسطة الصفات الحقيقية المترتبة على ذاته تعالى **ثم** نتلو عليك ان الصفة الحقيقية عبارة عن التي لا يعتبر فيها الاضافة اصلا لا دخولا ولا عروضا والصفة
الاضافية المذكورة عبارة عن التي لا يعتبر الاضافة في مفهومها وان عرضت لها الاضافة في تحققها بحيث لا يترتب عليها الآثار الا بتلك
الاضافة فالاولى كالحيوة والثانية كالعالمية والقادرية كما اذا تغير معلومك ومعلولك لان تغير المعلول والمعلوم يستلزم تغير العلة
والعلم وهما من الاوصاف الحقيقية وتغيرها يستلزم تغير ذات الموصوف اذا كانت اوصافه نفس ذاته كما في الواجب تعالى **كذا في الحاشية**
فهو سبحانه الآن كما كان ما فيه شائبة التغير والحدثان واما الصفات الاضافية المحضة كالمعية والقبلية وهي التي ليست بازائها مباد

متقررة فی ذاته تعالی فتلک الصفات عبارة عن التی یعتبر فی مفهومها الاضافة کالرازقیة فانها لا توجد الا بوجود المرزوق بحسب التعارف فتغیرها لا یستوجب تغیر اصلا ای لا تغیر فی ذاته تعالی و لا تغیر فی صفاته الحقیقیة و لا فی الاضافیة المذکورة سابقًا فان التعاقب و التجدد فیهما ای فی الاضافیة المحضة یرجع بالحقیقة الی التعاقب و التجدد فی الامور المباینة عن الذات کما اذا تبدل یمینک و ما یسارک و انت مستقر علی ذاته و مکانه الاصلی فان تبدلهما لا یستوجب تبدل ذاتک و لا مکانک الاصلی **قوله** تعالی عن الجنس و الجهات هذا ای التعالی عن الجنس تصریح هذا علی تقدیر ان یراد بالجنس المعنی المصطلح علیه عند اهل المیزان و هو الکلی المقول علی الکثرة المختلفة بالحقائق فی جواب ما هو لما علم ضمنا من قوله لا یحفه و هو نفی الاجزاء الذهنیة التی منها الجنس و اذن یحصل البراعة فانها عبارة عن ان یؤتی فی الدیباجة بما یناسب الغرض المسوق له الکلام او یراد بالجنس المثل ای بمعناه اللغوی و هو کل ضرب من الشیء فالابل جنس من البهائم علی ما فی القاموس فالمعنی انه تعالی متعال عن الجنس و هذا فی قوة کونه سبحانه متعالیا عن المثل اذ کل ماله جنس بذلک المعنی فله امثال و اشکال من ذلک الجنس فنفی الجنس عنه تعالی فی قوة نفی المثل عنه سبحانه و من بیانه و هو قول الشارح و قد یستدل علی نفی التماثل آه و هو خلاف قانون البراعة الا ان یقال الایهام یکفی للبراعة ای ایهام الاشعار بالمقصود یکفی لحصول براعة الاستهلال کما کان الاشعار بالفعل بالمقصود حاصلا علی تقدیر المعنی الاصطلاحی و المراد بالجهات ما الجهات الست ای الفوق و التحت و الیمین و الشمال و القدام و الخلف او الامتدادات الثلثة ای الطول و العرض و العمق و بهذا المعنی یقال الجسم منقسم فی الجهات الثلث و السطح فی جهتین و الخط فی جهة و هی الجهات کلها من الجهات الست او الامتدادات الثلثة من خواص الاجسام و هو تعالی بری عن الجسمیة التی تقبل الانفصال و الانعدام و لو متصلا فرضا مطابقا للواقع و انما قلنا فرضا لیشمل القسمة العقلیة و الوهمیة ایضا ثم قیدناه بالمطابق للواقع لان الفرض ههنا لیس بمعنی التقدیر الشامل للمجردات بل بمعنی تجویز العقل تجویزا مطابقا للواقع کذا فی الحاشیة ثم توضیح مقال الشارح علی ما فی بعض الحواشی ان الواجب سبحانه متعال عن الجهات بالمعنیین المذکورین لکونهما من خواص الاجسام و الواجب تعالی بری عن الجسمیة القابلة للانفصال و الانعدام لانه لو کان جسما و العیاذ بالله کان قابلا للانقسام البتة و لو فرضا ای فی التجویز العقلی المطابق للواقع و کل ما کان قابلا للانقسام کان قابلا للانعدام و لو فی التجویز العقلی المطابق للواقع و التالی باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولی فلان الجسم ممتد و کل ممتد یمکن ان ینقسم و لو بان یفرض فیه شیء دون شیء فرضا مطابقا و اما الملازمة الثانیة فلان الانفصال اما عدمی فهو عبارة عن انعدام المتصل الواحد او وجودی فهو عبارة عن حدوث متصلین و هو مساوق لانعدام المتصل الواحد فالانفصال اما متحد مع الانعدام او مساوق له و علی التقدیرین فکل ما کان قابلا للانقسام کان قابلا للانعدام و اما بطلان التالی فلان الانفصال ان کان خارجیا کان انعداما لجسم فی الخارج او مساوقا و ان کان فرضا کان انعداما له او مساوقا لانعدامه فی التجویز العقلی المطابق للواقع لا فی التقدیر الوهمی الاختراعی فقط و انعدام الواجب سبحانه فی الخارج او فی التجویز العقلی المطابق للواقع صریح البطلان اما الاول فظاهر و اما الثانی فلان العقل لا یجوز العدم علی الواجب سبحانه تجویزا مطابقا للواقع انتهی **قوله** جعل الکلیات الجزئیات تفصیل المقام و تحقیقه ان حقیقة الوجود بالمعنی المصدری لیس الا نفس صیرورة الذات و وقوعها فی ظرف ما ای فی الخارج او فی الذهن او فی اللحاظ و مطابق الحکم به ای بالوجود بالمعنی المذکور و مصداقه نفس تقرر الماهیة و فعلیتها فما هی متقررة بافاضة الغیر نفسها ای الماهیة الممکنة التی هی المفاضة بافاضة الجاعل کانت الحیثیة التی هی مصداق الحمل فیها ای فی الماهیة المتقررة المذکورة راجعة خبر کانت الی حیثیة تعلیلیة هی کون الذات صادرة عن الجاعل حتی لو قطع النظر عن هذه الصدوریة لم یصح حمل الوجود علی تلک الماهیة و ما هی متقررة بنفسها لا لعلة ای الواجب تعالی فهی موجودة بذاتها لا لغیرها و الا لزم احتیاجه تعالی الی الغیر و هو ینافی الوجوب فمصداق الحکم هناک ای الحکم بالموجودیة فی الماهیة المتقررة بنفسها نفس تجوهر الحقیقة المتقررة بالذات لا بالجاعل تحقیق المرام علی افادة افضل المحققین

ان لفظ المصداق يحتمل معنيين الاول مطابق الصدق ومنشأ الانتزاع كما يقال الماهية المتقررة مصداق للوجود ومصداق للذاتيات وهو بهذا المعنى
يساوق المحكي عنه والثاني علة الصدق والمعنى الثاني يحتمل معنيين الاول علة الصدق في الواقع والثاني علة الصدق في لحاظ اللاحظ والاول
منهما ايضا يحتمل معنيين الاول ان يراد به علة الصدق ومطابقة المحكي عنه فانه علة للصدق البتة وبعد تحققه لا يحتاج نفس الصدق الى علة اخرى
وثانيهما ان يراد بها ما هو علة لمطابق الصدق اي المحكي عنه فان ما هو علة لتحقق المحكي عنه علة لصدق الحكاية البتة فاذا حكينا بان الماهية
موجودة فمصداق الوجود بالمعنى الاول اعني منشأ الانتزاع وبالمعنى الاول من المعنيين المذكورين للمعنى الاول من المعنى الثاني اعني علة الصدق
بمعنى مطابقة المحكي عنه هي نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر عليها وليس المتقرر امرا زائدا عليها كما عرفت والمصداق بالمعنى الثاني من المعنيين
الاخيرين هو جاعل الماهية واما المصداق بمعنى علة الصدق في لحاظ اللاحظ فهو ما يكون علة لصدق الوجود على شيء في لحاظ اللاحظ سواء كانت
علة له في نفس الامر ايضا ام لا كمشاهدة ترتب الآثار علة لصدق الوجود في لحاظ اللاحظ وربما يجوز ان يكون صدق الوجود على ماهية ما في
لحاظ اللاحظ ضروريا غير معلول لعلة اذ تحقق فيما سبق ان مصداق الوجود اي مطابق صدقه في الكل نفس الحقيقة المتقررة بلا زيادة امر عليها
سواء كانت الماهية واجبة او ممكنة غاية الامر ان مصداق الوجود الواجبي ليس له علة ومصداق الوجود الامكاني مجعول ومعلول وهذا الفرق لا
يستلزم الا انه لا يتحقق المصداق بمعنى علة المحكي عنه بالوجود في الواجب تعالى ويتحقق المصداق بهذا المعنى في الممكن ولا يلزم من ذلك ان يكون بين
مطابق صدق الوجود في الواجب سبحانه وبين مطابق صدقه في الممكن فرق الا بان الاول مستغن عن العلة والثاني محتاج اليها لا بان يكون
المصداق في الاول نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر وفي الثاني الماهية المتقررة مع امر زائد عليها فاذن لا فرق بين الوجود الواجبي
والوجود الجوازي الا بان في الثاني يتحقق المصداق بالمعنى الثاني من المعنيين الاخيرين ايضا وفي الاول لا يتحقق المصداق
بذلك المعنى واما المصداق بمعنى علة الصدق في لحاظ اللاحظ واعتبار المعتبر فيجوز ان يتحقق في القبيلتين اذ يجوز ان يكون انتزاع الوجود من الواجب
والاذعان بصدق الوجود عليه بوسط كما يجوز ان يكون انتزاع الوجود من بعض الممكنات والاذعان بصدق الوجود عليه بوسط اذا
تقرر هذا فنقول قد عرفت ان الفرق بين الماهية الواجبة والماهية الممكنة انما هو تحقق المصداق بمعنى علة مطابق الحمل في الماهية
الممكنة وعدم تحققه في الماهية الواجبة واما حيثية الاستناد الى الجاعل والصدور عنه فهي لا يمكن ان تكون مصداقا للوجود بمعنى
مطابق صدقه ولا ان تكون جزءا من مطابق صدقه والا لزم ان تكون هذه الحيثية مقدمة على الوجود لان المصداق
وجزءه لا محالة مقدم على الصادق وقد تحقق سابقا ان مطابق صدق الوجود هي نفس الماهية المتقررة بلا زيادة امر عليها
ولا يمكن ايضا ان تكون مصداقا للوجود بمعنى علة مطابق صدق الوجود فان علته هي ذات الجاعل لا تلك الحيثية نعم يحتمل ان تكون تلك
الحيثية علة لصدق الوجود في لحاظ اللاحظ فكلام الشارح في هذا المقام لا يخلو عن مسامحة فانه ان اراد بالمصداق في قوله كانت الحيثية
التي هي مصداق الحكم مطابق الحكم او علة مطابق الحكم فذلك باطل والمصداق بمعنى مطابق الصدق نفس الماهية وبمعنى علة مطابق الصدق فهو
ذات الجاعل لا حيثية كون الذات صادرة عن الجاعل فانها متأخرة عن الوجود وان اراد بالمصداق علة الصدق في لحاظ اللاحظ فمسلم
لكن لا يستقيم قوله فمصداق الحكم هنا كان نفس تجوهر الحقيقة المتقررة بالذات لانه ان اريد بالمصداق ههنا مطابق الحكم لم يستقم الافتراق
بين القبيلتين وان اريد به علة صدق الوجود في لحاظ اللاحظ فيجوز ان يكون علة صدق الوجود على الحقيقة الواجبة في لحاظ اللاحظ حيثية
اخرى سوى تجوهر الحقيقة المتقررة ولعل مقصوده ما ذكرنا من ان مصداق الوجود في الممكن محتاج الى العلة متقرر بها ومصداقه في الواجب مستغن
عن العلة متقرر بنفسها وعبر عن الاول بان المصداق حيثية تعليلية وعن الثاني بان المصداق في الواجب نفس تجوهر الحقيقة والامر سهل
في العبارة بعد وضوح المقصود انتهى فيكون الوجود نفس ذاتها تفريع على كون مصداق الحكم هناك نفس تجوهر الذات المتقررة بنفسها وهي

مستغنية في كمال سبحانه اي هو الحقيقة وموجوديتها عن الغير فهذه الذات اي الذات الثانية التي مصداق الحكم فيها نفس تجوهر الذات المتقررة
بالذات هي الواجب بالذات انما قيده بقوله بالذات احترازا عن الواجب بالغير والذات الاولى وهي التي مصداق الحمل فيها صادرة عن
الجاعل لا نفس ذاتها الممكن بالذات هذا القيد ليس للاحتراز بل لبيان الواقع ولرعاية المقابلة مع الواجب بالذات لما تقرر انه لا
ممكن بالغير فالوجود في الواجب تعالى عين ذاته سبحانه ليس المراد من الوجود هو المعنى العام البسيط البديهي المشترك بين الموجودات كلها فانه
لكونه اعتباريا لا يصلح لان يكون عينا لشيء من حقائق الموجودات فضلا عن ان يكون عينا له سبحانه بل المراد به المعنى الحقيقي الذي هو المصداق
لموجودية الاشياء اذ هو تعالى بذاته مبدأ لانتزاعه اي انتزاع الوجود المصدري ومصداق لحمله وبما تلونا عليك لمع ان في قول الشارح
فالوجود صنعة الاستخدام لان المراد من لفظ الوجود المذكور هو الوجود الحقيقي ومن الضمير الراجع اليه المذكور في قوله لانتزاعه هو الوجود بالمعنى
المصدري بخلاف الممكن فانه ليس بذاته مبدأ لانتزاع الوجود لاحتياجه في تقرره ووجوده اليه تعالى اذ الواجب بالذات يستحيل ان يتعلق لعلة
تعليل لكونه تعالى بذاته مبدأ لانتزاع الوجود ووجه الاستحالة ان ذلك التعلق يستدعي الانقلاب من الوجوب الذاتي الى الامكان
وهو كما ترى ولا يصح له تعالى ان يكون وجوبه ووجوده من اقتضاء ذاته بالعلية بان يكون ذاته تعالى علة مقتضية لوجوده كما هو مذهب
المتكلمين كذا في الحاشية يعني ان المقصود من هذا القول ان ما ذهب اليه المتكلمون من ان الوجود زائد عليه سبحانه معلول له تعالى فمطابق
مصداق الوجود عليه ذاته تعالى من حيث انها مقتضية للوجود غير صحيح فتحقق ما هو مطلوب الشارح من ان وجوده تعالى عينه كما هو ناظر الى
المنفي بلا النفي صنعته اي طريقة اللوازم المعلولة لنفس الماهية كالزوجية للاربعة والا ينقطع طباع وجد فوجد بينه تعالى وبين الوجود
يعني لو صح ذلك لصح ترتب الوجوب الوجود على ذاته تعالى بالفاء بان يقال وجد ذاته فوجد وجوبه ووجوده كما هو شائع في العلل والمعلولات
وانما لم يقل بينه تعالى وبين الوجوب الوجود لانه على تقدير كون ذاته تعالى علة للوجوب يلزم ترتب الوجود على ذاته تعالى بالفاء ايضا لان الوجوب
مقدم على الوجود هكذا قيل فيتقدم الواجب تعالى عليه اي على الوجود بحسب الوجود وانكان هذا التقدم ذاتيا كما هو مقتضى العلية والمعلولية اما وجه
ان وجود كل علة مقدم على وجود المعلول ولو ذاتا كما هو مقتضى طباع وجد فوجد فيلزم تقدم الشيء اي الوجود على نفسه ان كان الوجود المسبوق
عين الوجود السابق او موجوديته اي موجودية الواجب سبحانه بوجودين ان كان ذلك غير الوجود السابق ويمكن تقرير الكلام بان الواجب
تعالى لو كان علة لوجوده كان سابقا عليه بالوجود فالوجودان ان كانا متحدان فيلزم تقدم الوجود على نفسه وهو يستلزم لتقدم الواجب على نفسه
اذ تقدم الوجود على الوجود مع اتحادهما يستلزم تقدم المصداق على المصداق مع اتحادهما والمصداق هو الواجب تعالى او متغايران
فيلزم موجوديته سبحانه بوجودين فالمراد بالشيء في قوله تقدم الشيء هو الواجب والضمير في قوله او موجوديته راجع الى القريب وهو الشيء
واما كلمة او في قوله او موجوديته للانفصال الحقيقي اذ الوجودان ان كانا متحدين يلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانا متغايرين لزم
موجودية الواجب تعالى بوجودين بل بوجودات غير متناهية فان الكلام في الوجود الثاني كالكلام في الوجود الاول والكلام
في الوجود الثالث كالكلام في الوجود الثاني وهكذا الى ما لا نهاية له وكلمة بل للترقي وهما محالان اي تقدم الشيء على نفسه وموجوديته
بوجودين محالان اما استحالة الاول فجلية غنية عن البيان واما استحالة الثاني فلما في بعض الحواشي من ان الشيء الواحد لو وجد
بوجودين يعني ما به الموجودية فان كان ما به الموجودية نفس الذات لزم ان يكون الذات الواحدة ذاتين وان كان غير الذات فان
اكتفى بها في موجودية الذات كان الآخر لغوا وان لم يكتف بها بل كان موجودية الذات بهما جميعا لم يكن كل واحد منهما ما به الموجودية
هذا خلاف الفرض واما استحالة موجودية الشيء بوجودات غير متناهية فلانه لما امتنع موجودية شيء واحد بوجودين كان موجوديته
بوجودات غير متناهية اولى بالامتناع هذا ثم بين الشارح دليلا آخر على عينية الوجود لذاته تعالى مع قطع النظر عن ابطال الدور

والتسلسل بقوله او مجموع الوجودات الغیر المتناهیة کالوجود الاول فالکلام فی ذلک المجموع کالکلام فیه فما یتقدم علیه ای الوجود الذی یتقدم علی مجموع
الوجودات ویخرج ذلک الوجود عنه ای عن المجموع کان الوجود المتقدم الخارج عینه تعالی وهو المطلوب حاصله علی ما فی الحاشیة انا اذا اخذنا مجموع
الوجودات الزائدة اللامتناهیة بحیث لا یشذ عنها شئ فذلک المجموع کالوجود الاول فی کونه مسبوقا بوجود یقتضی فالوجود السابق علیه الخارج
عنه یجب ان یکون عینه والا یکون من جملة آحاده هذا خلف فقال انتهی فهذه الحاشیة نص فی ان قوله او مجموع الوجودات بالواو الفاصلة لا
بالواو التعلیلیة لکن کان اللائق للشارح رح ان یقول کهذا وقد یستدل بان مجموع الوجودات الخ کما لا یخفی فوجوبه وتقرره ووجوده نفس ذاته
تعالی وعین حقیقته سبحانه فانها لو کانت زائدة علیه تعالی کانت معلولة له سبحانه وقد دریت بطلانه فاذن هی نفس ذاته تعالی ولیس له ماهیة
وراء الوجود الحقیقی الذی هو مصداق الوجود المصدری ثم تتلو علیک انه قد اختلف فی انه یجوز اطلاق الماهیة علیه تعالی ام لا فالمحقق الدوانی سلک
المسلک الاول حیث قال انه سبحانه ماهیته هی الوجود والصدر الشیرازی آثر الطریق الثانی ویؤیده ما افاده رئیس الصناعة فی التعلیقات
من ان الاول تعالی لا ماهیة له وما ذکره بهمنیار من انه یجب وجوده لا ما یجب وجوده اذ لفظة ما اشارة الی الماهیة والتحقیق ما افاده بعض العلماء
من انه اذا کان المراد من الماهیة الحقیقة الکلیة کما هو مصطلح ارباب المعقول فالحق مع الشیرازی وان کان المراد الذات فلا امتراء فی استقامة
ما اختاره الدوانی فالنزاع آئل الی التشاجر اللفظی ولیس فیه ظلمة العدم اصلا فهو نور قائم بذاته مستقر بنفسه وجود وموجود ووجوب
وواجب وکذا سائر الصفات فانه علم وعالم وقدرة وقادر وارادة ومرید لان صفاته عین ذاته تعالی ثم لما افاد الشارح اولا ان الموجود علی
نحوین واجب وممکن والواجب تعالی مستغن عن العلة بخلاف الممکن فرع علی ذلک ان علة الافتقار فی الممکن الی العلة هی الامکان فقال فطباع
الامکان ای الامکان الخاص فانه المقابل للوجوب وهو سلب ضرورة التقرر والوجود وسلب ضرورة اللاتقرر واللاوجود علة تامة لافتقار
الممکن بحسب سنخ حقیقته وبتبعه ای الافتقار المذکور وفیه رمز الی ان افتقار الممکن بحسب نفس الحقیقة اصل ومتبوع وافتقاره بحسب الوجود
فرع وتابع لذلک الافتقار الافتقار فی وجوده الی متعلق بقوله لافتقار جاعل موجب ای مجبر عن علم اولا ان علة فاقة الممکن الی العلة ماذا فبعض
المتکلمین ذهبوا الی ان علتها الحدوث وبعضهم مالوا الی ان الحدوث شرط للعلة وطائفة جعلوه شطر العلة والحکماء ینکرون کل ذلک ویقولون
ان علة الحاجة هی الامکان ثم اراد التفصیل فی المبسوطات وثانیا انه لیس المراد بالجاعل الموجب ما یقابل الفاعل بالاختیار فان الحق ان الجاعل
الحق مختار ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل بل المراد منه ما یرجح احد طرفی الممکن اعنی التقرر واللاتقرر ترجیحا بالغا الی حد الوجوب فان ما لم یمتنع جمیع
انحاء عدم الممکن لم یترجح الوجود لانه لا یمکن وجود الممکن باولویة لوجوده من تلقاء ذاته او من تلقاء غیره غیر بالغة الی حد الوجوب وکذا لا یمکن عدمه
باولویة لعدمه من تلقاء ذاته او من تلقاء غیره کذلک کما تقرر فی مقره وهذا الترجیح ای ترجیح الوجود هو وجوبه السابق علی وجوده اما وجوبه اللاحق عنه
فهو وجوب وجود الممکن ما دام موجودا وذلک لانه ما لم یخرج عن حد التساوی ولم ینته الی حد الوجوب لم یوجد وبعد تحقق الوجود امتنع علیه العدم
ما دام الوجود مقتضاه ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم هذا والتفصیل مقام آخر ومن جملة انحاء عدم المعلول عدم علته الموجبة فلا تکون العلة
الموجبة ممکنة اذ هی متساویة الطرفین ای الوجود والعدم کالمعلول فلا یمتنع بها ای بالعلة الممکنة عدمه ای عدم المعلول فی الجملة لا وجود
الا بالوجوب لعدم جواز اولویة احد طرفی الممکن بالنظر الی ذاته وعدم کفایة الاولویة الخارجیة فی وقوع احد طرفی الممکن بدون وجوبه هذا والبسط
فی المبسوطات وهو ای الوجوب لا یتاتی الا بامتناع جمیع انحاء العدم ولا امتناعها ای امتناع انحاء العدم الا من تلقاء الواجب بالذات
فکل ما حق جوهر ذاته الجواز ای الامکان یعنی کل ما یکون حقیقته ممکنة لا یستطیع ان یکون جاعلا ای خالقا لشئ من الاعتبارات ای الممکنات
وانما عبر عنها بالاعتبارات اشارة الی مذهب اهل الحق من ان الممکنات اعتبارات وشیونات لذات الواجب وما شمت رائحة الوجود ای
اعتبار ای ممکن کان فالله تعالی خالق کل شئ اقتباس لطیف من قوله تعالی قل الله خالق کل شئ وهذا مما تطابق علیه المتکلمون

ف اختلاف فی اطلاق الماهیة علیه تعالی

والفلاسفة خلافا للمعتزلة في افعال العباد ومطلقا للشيعة في الشرور الصادرة عنهم من الكليات والجزئيات بمعنى انه تعالى ابدعهما من الليس
اي العدم الصرف وبطلان الذات الى الايس اي الوجود والتقرر والحقيقة وهي كما انها مفتقرة اليه تعالى في الموجودية كذلك مفتقرة
اليه تعالى في سنخ الحقيقة بل اضراب عن المغايرة الواضحة مما ذكر من الافتقار اليه سبحانه في الموجودية وفي سنخ الحقيقة الى ان الافتقار
الاول عين الافتقار الثاني الافتقار في الوجود لا يرجع الى معنى محصل سوى الفاقرية بحسب اصل الماهية وسنخ التجوهر فان الوجود نفس
صيرورة الذات ومطابقه نفس الماهية وتقرره هو تقرر منشأ انتزاعه الذي هو نفس الماهية وليس هناك شيء يؤخذ منه ذلك المفهوم
اي مفهوم الوجود غير الذات المتجوهرة فالافتقار في الوجود هو الافتقار في سنخ التقرر اي بحسب نفس الحقيقة لما وعيت ان الوجود
حكاية عن نفس الماهية والافتقار في الحكاية هو الافتقار بحسب المحكي عنه وحاجة الانتزاعيات عبارة عن حاجة مناشيها فاستبان ان الافتقار
في هذا المفهوم الانتزاعي اعني الوجود المصدري الى الجاعل بعينه هو الافتقار في الذات التي هي منشأ لانتزاعه الى ذلك الجاعل ومن ههنا
ظهر ان الامكان كيفية لنفس الماهية اولا وبالذات وللوجود المنتزع عنها ولنسبة الوجود اليها ثانيا وبالعرض فالامكان لا الحدوث
كما هو مذهب المتكلمين هو سبب الحوج يعني علة الاحتياج الى مجعولية الذات بالجعل البسيط اي بخلق نفس الماهية ثم لما دريت انما
ان الكليات والجزئيات متساويتان في ان خالقهما هو الله سبحانه نلقي على خلدك الآن انه ليس التفرقة بينهما الا ان الطبائع المرسلة
اي الحقائق المطلقة عن قيود التشخصات وهي الكليات مقدمة في التأثر وقبول الوجود عن المبدع الجواد بالنسبة الى الجزئيات في الحاشية
ومعنى تقدم وجودها ان نسبة الوجود اليها اقدم من نسبته الى الجزئيات بالذات بل بالزمان ايضا كما في الحوادث اليومية وسيأتي
ان شاء الله تعالى انتهى **قوله فيها** كما في الحوادث اليومية فان الحادث الجزئي كزيد مثلا وجد اليوم والطبيعة قد وجدت في الازل فتقدم
وجود الطبيعة على وجود الجزئي بالزمان ايضا **قوله فيها** وسيأتي من ان نسبة الوجود الى الطبيعة اقدم بالذات بل بالزمان ايضا
كما في الحوادث اليومية من نسبته الى الاشخاص فللطبيعة من حيث هي هي بالقياس الى الاشخاص جهتان جهة المغايرة والتقدم
وجهة الاتحاد من حيث الخلط مع العوارض المشخصة **ثم** الامكان الذاتي من احوال الموجود الممكن باعتبار ماهيته المرسلة المجردة عن
الهيولانية ولواحقها فهي من المتقررات بافاضة الجواد المطلق باقتضاء طباع الامكان الذاتي بالنسبة الى جزئياتها المرهونة
بتوارد الاستعدادات فان تعليل للتقدم المذكور جعل الجزئي اي خلقه وان متصلة كان بعينه جعل اي خلق الكلي لما برهن
بعض المحققين على ان التشخص ليس امرا منضما الى الماهية بل منتزع عن نفس الماهية فكلما تقررت تشخصت فهناك جعل
واحد ومجعول واحد هي نفس الماهية لكنها من حيث حقيقتها المطلقة طبيعة كلية فان دليل لعينية الجعلين المتقرر والموجود
في العين اي الخارج بافاضة الجاعل الفياض امر واحد يحلله العقل الى ماهية مرسلة كلية ومخلوطة بالوجود والتشخص المنتزعين
عنهما اي عن الماهية المرسلة بعد الفعلية والمتقرر من الجاعل لكن الطبائع المرسلة غير مرهونة الوجود بتوارد الامكانات الاستعدادية
والا يلزم كون تلك الطباع من الحوادث الزمانية وهو خلف عند الفلاسفة لزعمهم قدم العالم بانواعه هذا كالزمان نفسه نظير لما
لا يكون مرهون الوجود بتوارد الامكانات الاستعدادية ومحله اي محل الزمان وهي الحركة الفلكية السرمدية وحامل محله وهو الفلك
المحدد للجهات ويقال له الفلك الاطلس الجرم الاقصى فلك الافلاك فهو حامل للحركة كما انه متحرك بها والجواهر المجردة اي العقول
فهذه كلها غير مرهونة الوجود بتوارد الامكانات الاستعدادية ولذا صارت قديمة بالزمان عند الحكماء وانما التعاقب والتجدد
في الجزئيات الحادثة الزمانية بحسب الامتداد الزماني لا بحسب الوجود الواقعي الدهري لعدم التعاقب في الدهر وملاكه اي قوام
التعاقب علاقة الامكان الاستعدادي وحركة المادة في الاستعدادات فالامكان الذاتي دون الامكان الاستعدادي

ثمه اى فى الطبائع المرسلة ملاك فيضان الوجود عن مدبر العالم على خلاف امر ملاك الجزئيات اى الجزئيات الحادثة الزمانية فان ملاك فيضان
الوجود فيها هو الامكان الاستعدادى ومن ثمه اى من اجل ان الامكان الذاتى فى الطبائع المرسلة ملاك الفيضان تسمع انهم يقولون
ان الطبائع المرسلة بما هى هى موجودة بوجود الهى وقبل الكثرة اى قبل جزئى جزئى لا بمعنى ان الطبائع المرسلة موجودة مجردة عن التشخصات
فان ذلك صريح الاستحالة وظاهر هذا الكلام يدل على قدم الانواع سواء كانت الاشخاص قديمة دهرية كما هو مذهب الفلاسفة او كانت حادثة
واقعية كما هو عند من يرى ان الاعدام الزمانية اعدام حقيقية ويمكن ان يقال ان حاصل كلامه ان الطبائع المرسلة غير مرهونة على الخصوصيات
التشخصية بما هى هى كذلك سواء كانت الطبائع المرسلة قديمة او حادثة وبمعنى الوجود الالهى اعنى يكون بعناية الله تعالى من دون ان يكون
مرهونا بالامكان الاستعدادى لا يستلزم قدم تلك الانواع والحق ان القول بقدم الانواع بتعاقب الاشخاص بحسب الامتداد الزمانى كما هو
مذهب الفلاسفة باطل فانه لو كان الامر كذلك فاما ان الصادر عن المبدأ الفعال اما نفس الطبيعة النوعية من دون ان تتشخص اصلا وهو صريح الاستحالة
او فرد خاص منها وهذا الفرد الخاص لكونه مرهون الوجود بخصوص المادة والاستعداد يجب ان يكون حادثا زمانيا فيكون الطبيعة النوعية ايضا
حادثة زمانية اذ لا وجود لها قبل هذا الفرد الخاص على هذا التقدير او فرد مبهم بما هو مبهم وهو ايضا ظاهر البطلان اذ لا وجود للمبهم بما هو مبهم مثلا
لو فرض ان نوع الانسان قديم بتعاقب اشخاصه بحسب الامتداد الزمانى فيستحيل ان يكون الصادر عن المبدأ الفعال هو الماهية المجردة
او فرد مبهم منه بما هو كذلك فيجب ان يكون الصادر عن المبدأ الفعال هو شخص واحد منه متعين وهو حادث مسبوق بالمادة واستعدادها
فالنوع الانسانى حادث بحدوثه اذ لا وجود له قبله على هذا التقدير ولا يمكن ان يقال ان كلا من جزئيات الكلى مسبوق بجزئى آخر الى لا
نهاية لانه اما ان يكون فى تلك الجزئيات اللامتناهية جزئى يكون صادرا عن المبدأ الفعال بان يكون المبدأ الفعال علة قريبة له او لا
يكون كذلك والثانى باطل لانه لو لم يكن شئ من تلك الجزئيات صادرا عن المبدأ الفعال لم يكن شئ من تلك الجزئيات موجودا اذ وجود
شئ منها موقوف على صدور شئ منها عن المبدأ الفعال واذ لم يكن شئ من الجزئيات موجودا لم يكن الكلى موجودا وعلى الاول فالصادر
عن المبدأ الفعال هو اول جزئى وجد من جزئيات ذلك الكلى فلا يكون جزئياته لا متناهية فى طرف الماضى وهو المطلوب هذا ما افاده
افضل المحققين فى حواشيه على هذا الشرح لان تعليل لكون وجود الطبائع المرسلة وجودا الهيا تقررها اى تقرر الطبائع ليس الا بعناية الله
تعالى واما قوله غير مرهونة الوجود بالامكان الاستعدادى فناظر الى قوله قبل الكثرة بخلاف الشئ الطبعى المكتنف بعوارض المادة
وهو الجزئى المادى فان وجوده مرهون بالامكان الاستعدادى اما رأيت ان زيدا مثلا مرهون الوجود بنطفة خاصة باستحالتها علقة
فمضغة خاصة ثم لحما وعظاما قال المصنف فى الحاشية فيه اى فى قوله جعل الكليات والجزئيات اشارة حيث ذكر المجعول دون
المجعول اليه الى ما هو الحق من القول بالجعل البسيط بمعنى الابداع اى اخراج الايس اى الوجود من الليس اى العدم انتهى اقول هذا اى الجعل
البسيط مختار الاشراقيين من المشائين ذهبوا الى انه اى الجعل متوسط بين المجعول والمجعول اليه وهو الجعل المؤلف وتحرير محل النزاع
بين الفريقين على ما فى الافق المبين ان الاثر بالذات على القول الاول اى الجعل البسيط نفس الشئ من حيث هو هو هذا مبنى على ما تقرر
عند الاشراقية من ان الوجود امر انتزاعى عن نفس الماهية فالمحكى عنه لقولنا الماهية موجودة هى نفس الماهية اذ ليس الوجود
امرا زائدا عليها منضما اليها عندهم فالجعل متعلق بامر واحد فهو بمعنى الخلق وفعل واحد من الوجود والاتصاف اى اتصاف الماهية بالوجود
اثر للجاعل بالعرض تحقيقه على ما فى بعض الحواشى ان الوجود عند الاشراقية نفس صيرورة الذات ومصداقه نفس الماهية من حيث هى هى
بلا زيادة امر عليها والوجود والاتصاف بالوجود حكائية وجعل الحكاية فى الواقع هو جعل مصداقها اذ ليس للحكاية تقرر فى الواقع وراء تقرر
مصداقها فهناك جعل واحد وتقرر واحد هو جعل نفس الماهية وتقررها فاذا انتزع عنها معنى الوجود ومعنى الاتصاف به بحسب هذا الجعل

والتقرر الی الوجود والی الاتصاف به بالعرض لا ان هناک جعلان متغایران احدهما متعلق بالماهیة والثانی بالوجود او بالاتصاف به
فان ذلک انما یمکن لو کان للوجود وللاتصاف به فی الواقع مع قطع النظر عن خصوص انتزاع الذهن تقرر وراء تقرر الماهیة واما معنی
الوجود ومعنی الاتصاف بعد الانتزاع فهما متقرران بانفسهما فی الذهن فهما مجعولان فی الذهن بجعل وراء جعل الماهیة فی الواقع انتهی
والاثر بالذات للجاعل علی القول الثانی ای الجعل المؤلف هو الاتصاف ای اتصاف الماهیة بالوجود من حیث هو ای الاتصاف غیر
مستقل بالمفهومیة ورابط بین حاشیتیه وهما الماهیة والوجود ای تفسیر للاتصاف المذکور مفاد الهیاة الترکیبیة اعلم انه قد وقع
فی بعض عبارات القوم ان اثر الجعل علی رای المشائیة مفاد الهیاة الترکیبیة فظن خیر اللاحقین فی الافق المبین ان مرادهم بمفاد
الهیاة الترکیبیة هو المفهوم الغیر المستقل الرابطی للاتصاف وهو کما تری لما ذکرنا فی التعلیق المرضی بل مرادهم مصداق الهیاة
الترکیبیة ای المحکی عنه للقضیة القائلة الماهیة موجودة فالمحکی عنه لهذه القضیة هی الماهیة المنضم الیها الوجود وهی مصداق اتصاف
الماهیة بالوجود کما ان المحکی عنه لقولنا الجسم ابیض الجسم المنضم الی البیاض هو مصداق اتصاف الجسم بالبیاض فالجعل عند المشائیة
متعلق بامرین فهو بمعنی التصییر ومعناه جعل الماهیة موجودة فهو من قبیل جعل الثوب ابیض وهذا متفرع علی ان الوجود عندهم منضم
الی الماهیة والشیء والوجود والاتصاف لا من هذه الحیثیة ای لا من حیث کونه معنی غیر مستقل کمعنی الحرف بل من حیث انه معنی
اسمی مستقل فانه من هذه الحیثیة لا تصلح عندهم لان تکون اثر اللجاعل بالذات اذ هو حینئذ ماهیة کسائر الماهیات ومن ههنا سقط
ما استدل به علی الجعل البسیط من انه علی تقدیر القول بالجعل المؤلف لا بد من الانتهاء الی الجعل البسیط لان الاتصاف ماهیة من
الماهیات ووجه السقوط ان متعلق الجعل المؤلف هو الاتصاف من حیث انه مفهوم غیر مستقل ورابط بین الحاشیتین لا من حیث
انه ماهیة من الماهیات وملحوظ بالاستقلال ولزوم الانتهاء الی الجعل البسیط انما هو علی هذه الحیثیة لا علی تلک الحیثیة اثر فی ضمن
الاثر بالذات وقد یستدل علیه ای علی الجعل البسیط بقوله تعالی وجعل ای خلق الظلمات والنور فان الجعل بمعنی التصییر لا یجوز قصره
علی مفعول واحد بل یجب ذکر کلا مفعولیه والجعل بمعنی الخلق یستدعی مفعولا واحدا وفی قوله تعالی وجعل الظلمات الآیة قصر علی
مفعول واحد فهو بمعنی الخلق لا بمعنی التصییر کذا فی الحاشیة ویستدل علیه بان هذا الاستدلال مذکور فی الافق المبین الوجود نفس
صیرورة الذات ووقوعها فی العین ای الخارج او الذهن ومصداقه ای مصداق الوجود بالمعنی المذکور فی الواجب تعالی نفس
ذاته والا لزم احتیاج الواجب سبحانه الی الغیر وهو محال ومصداقه فی الممکن حیثیة الاستناد الی الجاعل وعلی تقدیر قطع النظر عن
هذه الحیثیة الاستنادیة لیس للممکن تقرر ووجود اصلا فاذا کانت الماهیة الممکنة فی نفسها متقررة مستغنیة عن الجاعل
کما هو مزعوم القائلین بالجعل المؤلف یصدق حمل الوجود علیها ای علی الماهیة فی مرتبة ذاتها وهذا الصدق من شیون الواجب
تعالی فلا یکون الشیء المتقرر فی نفسه ممکنا بل واجبا لذاته لان الواجب لذاته لیس الا ما یکون متقررا بذاته مستغنیا عن غیره
وبطلانه اظهر فاذن یکون الماهیة الممکنة فاقرة من حیث قوامها وتقررها ومن حیث حمل الوجود علیه فالممکن بکلا اعتباریه
فی اللیس الصرف والسلب البحت ومخرجهما مبدعهما الی التقرر والایس بجعل بسیط یتبعه علی اللزوم مفاد الهیاة الترکیبیة وهو کونه
موجودا کذا فی الافق المبین ثم تقریر الاستدلال علی ما افاده بعض الاعلام ان الوجود معنی اعتباری انتزاعی وکذا اتصاف
الماهیة بالوجود فلا تحقق لهما فی الواقع انما المتحقق فی الواقع منشأ انتزاعهما وهی نفس الماهیة بلا زیادة امر علیها فهما تابعان
فی التحقق الواقعی لنفس الماهیة فان کان نفس الماهیة اثر الجعل بالذات فذلک هو المطلوب وان لم یکن نفس الماهیة اثر الجعل اصلا
فتکون واجبة او تکون اثر الجعل بالعرض تابعة فی التحقق الواقعی للوجود والاتصاف وهو باطل اذ لیس لهما تحقق واقعی

بالذات انما التحقق لو اتصف نفس الماهية فلا مساغ لهذا الاحتمال بعد ما تحقق ان الوجود هي الصيرورة المنتزعة وليس بصفة موجودة في الخارج
هذا واعترض عليه اي على هذا الاستدلال والمعترض هو السيد الزاهد الهروي بانه لا يلزم من كون الماهية في نفسها متقررة مستغنية عن الجاعل
وجوبها اذ لم لا يجوز ان يصدق اي يحمل الوجود عليها بحسب استنادها الى الجاعل من حيث الوجود متعلق بالاستناد فقط اي لا من حيث
نفس الماهية يعني ان الماهية مفتقرة في صدق الوجود عليها الى استنادها الى الجاعل اذ لو قطع النظر عن هذا الاستناد لم يكن للماهية وجود
فلا يلزم كونها واجبا او الواجب ما يكون موجودا بذاته لا من حيث الاستناد المذكور ثم تقرير الاعتراض ان كون الوجود في الواجب تعالى
نفس ذاته وفي الممكن حيثية الاستناد الى الجاعل مسلم لكن لا يلزم من استغناء الماهية من حيث هي هي وجوبها فان استناد الممكن الى الجاعل
يجوز ان يكون من حيثية الوجود وان كانت الماهية من حيث هي هي مستغنية عن الجاعل وانما يلزم وجوبها لو لم تستند الى الجاعل اصلا لا
نفسها ولا بحسب وجودها والقائلون بالجعل المؤلف لا يقولون به بل الماهية عندهم مستندة في صدق الوجود عليها الى الجاعل وانت
خبير بان جواب عن ذلك الاعتراض قال في الحاشية توضيحه ان حقيقة الوجود نفس صيرورة الذات في ظرف ما فمصداقه ومبدأ انتزاعه
نفس قوام الماهية وتقررها واذا كان تقررها بجعل الجاعل نفسها يرجع مصداقه الى حيثية تعليلية وهي صدورها عن الجاعل حتى
لو فرض تقررها وقوامها بدون الجعل لكفى في صدق الوجود كما في الواجب تعالى لامتناع انسلاخ الاثر عن المبدأ واستحالة الانفكاك
بين المفهوم ومصداقه فما كان تقرره وقوامه بالذات يصدق عليه الوجود بالذات وما كان تقرره بالعرض كان صدق الوجود عليه
بالعرض فتأمل فانه دقيق انتهى بان مرتبة التقرر وفعلية الذات غير منسلخة اي منفكة عن الموجودية المصدرية والصيرورة المصدرية
يعني ان مرتبتي التقرر والفعلية متقارنتان لمرتبتي الموجودية والصيرورة المصدريتين فهما متلازمتان كما هو المسلم لدى الفريقين اي
المشائيين والاشراقيين لان القول بتقرر الماهيات منفكة عن الوجود مخصوص ببعض المتكلمين وهم المعتزلة واما الاشاعرة والحكماء
كلهم فينكرونه ويبطلونه كما هو المذكور في الكتب الكلامية كذا في الحاشية فلو كانت الماهية الممكنة مستغنية في نفس قوامها واصل
تقررها عن الجاعل كما هو زعم المشائية كانت تلك الماهية مستغنية ايضا في صدق الوجود وصيرورة الذات بالضرورة اذ لا
مقتضي لافتقار الماهية واستنادها الى الجاعل من حيث الوجود الا افتقارها واستنادها اليه في نفس تقررها لان افتقار الامور الانتزاعية
واستنادها الى العلة ليس له معنى محصل الا افتقار منشأ انتزاعها ومطابقها اليها والوجود امر انتزاعي عبارة عن صيرورة الذات
ووقوعها في ظرف ومنشأ انتزاعه ومطابق حمله انما هو نفس تقررها كما سبق فتذكر وتفكر كذا في الحاشية تقرير المرام ان مرتبة التقرر
مرتبة المصداق والمحكي عنه ومرتبة الموجودية مرتبة الحكاية فاحتياج الوجود الى الجاعل انما هو باعتبار مصداقه واذا كان المصداق
مستغنيا عن الجاعل فلا محالة يكون ما في مرتبة الحكاية ايضا مستغنيا عنه فلا يكون الاحتياج الى الجاعل من حيث الوجود ايضا فعلى
تقدير عدم الجعل البسيط يلزم الاستغناء عنه في صدق الوجود ايضا فبطل مزعوم المعترض من صدق الوجود على الماهية بحسب استنادها
الى الجاعل من حيث الوجود فلزم كون الممكن واجبا كذا في بعض الشروح كما يشهد به الوجدان المستقيم والفهم السليم هذا وان البسط
في التعليق المرضي قوله الايمان به اي بالجعل البسيط المشار اليه بقوله جعل الكليات يعني ان الضمير المجرور عائد الى المصدر المفهوم من الفعل
كما في قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى او الايمان بالله سبحانه المذكور في التسمية او باوصافه المذكورة من التسبيح وعظمة
الشان ونفي التحديد والتصوير ونفي النتيجة والتغير وكونه تعالى خالقا للاشياء كلها ويحتمل ان يرجع الضمير الى المصدر اي الجعل
مطلقا بسيطا كان او مركبا ففيه اي في رجوع الضمير الى الجعل مطلقا اشارة الى رد القول بالبخت والاتفاق فان فئة اي
طائفة قليلة قد زعموا ان وجود العالم من غير سبب موجد وغاية مقصودة وهم اي القائلون بالبخت والاتفاق قد خالفوا البداهة

في تجويز الترجح بلا مرجح لان المرجح هو السبب للوجود فاذا انتفى ذلك انتفى المرجح وفي تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات تحقيق المرام على ما افاده بعض الاعلام
ان الممكن لا يمكن ان يوجد بنفسه فلا بد لوجوده من مرجح فذلك المرجح اما ممكن فالكلام فيه كالكلام في ذلك الممكن او واجب هو المطلوب فيتعين
وجود الواجب يلزمه تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اذ كل ممكن بالغرض فهو ما بالعرض بالقياس الى ما يرجح وجوده وليس هناك على تقدير ما توهمون
واجب يكون موجودا بالذات فالقول بوجود الممكنات مع نفي السبب الموجد الموجود بالذات تجويز لتحقق ما بالعرض وهو الممكن بدون ما بالذات وهو الواجب
جل شانه وذلك باطل بالبداهة العقلية ولا يمكن ان يكون مرجح وجود كل ممكن ممكن آخر الى لا نهاية اذ مجموع سلسلة الممكنات اللامتناهية ممكن
فلا بد من مرجح وجوده فذلك المجموع ما بالعرض فيمتنع تحقق السلسلة اللامتناهية راسا من دون ان ينتهي الى ما بالذات وهو الواجب بالذات ولا يمكن ان يقال
ان مجموع السلسلة موجود بالذات لان كونها موجودة بالذات اما من قبيل آحادها او من قبيل صفة الاجتماع والاول صريح البطلان اذ كل من
الآحاد ما بالعرض كذا الثاني اذ الاجتماع فرع الآحاد فاذا لم يكن لهذا من الآحاد ما بالذات لم يكن صفة الاجتماع ما بالذات فلم يكن المجموع موجودا
بالذات فثبت وجود موجود واجب لذاته وهو المدعى انتهى بعبارته واستدلوا عليه اي على ان وجود العالم من غير سبب موجد بوجوه منها انه
لو كانت للممكن حاجة الى المؤثر لكان فيه اي في المؤثر تاثير والا لم يكن المؤثر مؤثرا ففي المؤثر مؤثرية وهي اي المؤثرية صفة ثبوتية لان كونها
صفة عدمية ظاهرة البطلان فثبوتها اما في الذهن فقط لا في الخارج فيكون الحكم بها اي بالصفة الثبوتية التي هي المؤثرية في الخارج جهلا مركبا
ضرورة انه غير مطابق للواقع لان المفروض ان تلك الصفة ليست ثابتة الا في الذهن او ثبوتها في الخارج ايضا اي كما ان ثبوتها في الذهن
بان يكون المؤثرية قائمة بالمؤثر ومنضمة اليه فكانت من الممكنات اذ الواجب يستحيل قيامه بالغير فتكون محتاجة الى المؤثر اذ كل ممكن يحتاج الى المؤثر
عندكم فيكون في المؤثر مؤثرية اخرى وهذا معنى قوله المحتاجة الى المؤثر فهناك مؤثرية اخرى اي ثانية يتاثر بها المؤثرية الاولى والنظر اي البحث
فيها اي في المؤثرية الثانية ايضا كذلك اي كالنظر في المؤثرية الاولى بان يقال هي صفة ثبوتية الخ فيلزم التسلسل في المؤثريات الموجودة
في الخارج وهو كما ترى ثم ان اختلج في خلدك ان في هذا المقام احتمالا آخر وهو ان يكون للمؤثرية وجود في الخارج ولا يكون لها وجود ذهني
فلا فازحه بان ذلك الاحتمال باطل ببطلان الشق الثاني علاوة انه باطل بوجه آخر وهو انه لو لم يكن للمؤثرية وجود ذهني امتنع ان يحكم الذهن
على المؤثر بانه مؤثر اذ هذا الحكم فرع تصور المؤثرية وهو يستلزم الوجود الذهني للمؤثرية فاحفظ والجواب عن ذلك الاستدلال ان المؤثرية امر اضافي
حاصل في الذهن عند تعقل صدور الاثر من المؤثر وليس في الخارج شيء بازائها اي بازاء المؤثرية يقوم بالمؤثر فلا تكون محتاجة الى المؤثر
حتى يكون لها مؤثرية اخرى ويلزم التسلسل في المؤثريات الموجودة في الخارج ولا يلزم الجهل اذ هي اي المؤثرية ثابتة في نفس الامر مع
قطع النظر عن تعمل العقل وفرض الفارض لا من حيث خصوص لحاظ العقل فقط ومنها ان التاثير اي تاثير المؤثر في وجود الممكن اما في حال
الوجود وهو باطل لانه تحصيل الحاصل او تاثيره في وجود الممكن في حال العدم وهو ايضا باطل لانه اجتماع النقيضين اي الوجود والعدم
وهذا البيان جار في العدم ايضا بان يقال لو كان الممكن محتاجا في عدمه الى المؤثر كان تاثيره في العدم اما حال العدم فيلزم تحصيل الحاصل
او حين وجود الممكن فيلزم اجتماع النقيضين فالممكن غير محتاج الى المؤثر لا في وجوده ولا في عدمه والجواب انه فرق ما اي فرق عظيم بين
اخذ الاثر اي اثر المؤثر في زمان حصوله اي حصول الاثر وبين اخذه اي اخذ الاثر بشرط حصوله وتاثير المؤثر انما هو في زمان الحصول لا في حصول
الاثر الحاصل بذلك التاثير لا قبله ولا استحالة فيه اي في ذلك التاثير توضيح الجواب على ما افاده بعض اولي الالباب ان تاثير المؤثر في
وجود الممكن انما هو حين وجوده الحاصل بذلك التاثير لا في حال وجود حاصل له قبل التاثير فاللازم وهو تحصيل الحاصل بذلك التحصيل
غير مستحيل والمستحيل وهو تحصيل الحاصل قبل ذلك التحصيل غير لازم وليس تاثير المؤثر في وجوده حال كونه معدوما حتى يلزم اجتماع
النقيضين كما ان وجود الممكن انما هو حين كونه موجودا بذلك الوجود لا حين كونه موجودا بوجود آخر قبل ذلك الوجود حتى يلزم

حصول الحاصل المستحيل ولاحين كونه معدوما حتى يلزم اجتماع النقيضين وكذا تاثير المؤثر في عدم الممكن انما هو حين عدمه الحاصل بذلك التاثير
لاحين عدمه الحاصل له من قبل حتى يلزم تحصيل الحاصل المستحيل ولاحين وجوده حتى يلزم اجتماع النقيضين كما ان عدم الممكن انما هو حال كونه
معدوما بذلك العدم لاحين كونه معدوما بعدم له حاصل من قبل حتى يلزم حصول الحاصل المستحيل ولاحين كونه موجودا حتى يلزم اجتماع النقيضين
انتهى ومنها ان التاثير اي تاثير المؤثر اما في الماهية اي ماهية الممكن فيلزم عدمها اي عدم الماهية عند عدم المؤثر او عدم التاثير فيكون
الانسان مثلا فيه اشارة الى انه تصوير للاستدلال الكلي في صورة جزئية للتوضيح ليس بانسان عند عدمه والشئ بالتحصيل سلبه عن نفسه تقريره
انه لو كانت الماهيات في ذواتها مجعولة لارتفعت الماهيات بالمرة على تقدير ارتفاع الجعل فيلزم سلب الشئ عن نفسه وهو محال لما ثبت
ان ثبوت الشئ لنفسه ضروري او التاثير في الوجود اي وجود الممكن والكلام فيه اي في الوجود وهو الكلام المذكور في الماهية لانه ايضا
ماهية من الماهيات اي لايكون الوجود وجودا عند عدم المؤثر او عدم التاثير او التاثير في اتصاف الماهية بالوجود كما ذهب اليه اصحاب الجعل
المؤلف وهو اي الاتصاف امر اعتباري انتزاعي لايستند الى المؤثر والجواب باختيار الشق الاول وهو ان التاثير في الماهية بناء على الجعل
البسيط واما القائلون بالجعل المؤلف فيقولون ان ما يقتضيه الجعل هو ان يكون المجعول هو هو عينا دون المجعول اليه وما يتعلق به الجعل اعني
الاتصاف وهذا باختيار الشق الثالث كذا في الحاشية والوجود والاتصاف تابعان له اي للتاثير في الماهية ولا يلزم ان يكون الانسان
ليس بانسان عند عدمه يعني لايلزم سلب الشئ عن نفسه بل يلزم ليسية نفس الانسان كما لايكون له اي بالتاثير في الماهية الانسان
انسانا بل انما يكون نفس الانسان هذا الجواب يعرف بان التاثير لما كان في الماهية مصداقه حملها على نفسها وحمل ذاتياتها عليها
فكما يلزم من عدم المؤثر او عدم التاثير ليسية نفس الانسان كذلك يلزم منه عدم كون الانسان انسانا ايضا والاصدق حين عدم المؤثر
او عدم التاثير المستلزم لليسية نفس الانسان القضية القائلة الانسان انسان وهو صريح البطلان اذ صدق الموجبة يستلزم وجود
الموضوع وتقرره ولما لزم من عدم المؤثر او عدم التاثير عدم كون الانسان انسانا لزم من وجود التاثير ووجود المؤثر كون الانسان
انسانا ايضا هذا وفرقة من الحكماء ينكرون الغاية المقصودة فقط اي لاينكرون العلة الفاعلية ينبغي ان يعلم ان انكار الفاعل يفضي
الى انكار الغاية لانها علة لفاعلية الفاعل واما انكار الغاية فيمكن مع الاذعان بالفاعل اما لكون الفاعل كاملا في الفاعلية غير محتاج
فيها الى ادراك غرض وغاية او لعدم كونه فاعلا بالارادة والاختيار او لكونه عابثا قال في الحاشية لعل انكارهم الغاية مبني على ان
فاعل العالم كله هو الواجب تعالى وهو الكامل التام في الفاعلية فلا يكون لفعله علة غائية وغرض لانها متممة لفاعلية الفاعل وهي كاملة
فيه تعالى شانه وان كان فعله لايخلو عن الفوائد والمصالح الكثيرة التي مرجعها الى نظام العالم وهذا هو المختار عند المحققين انتهى فان عنوا
اي بالغاية المقصودة العلة الغائية والغرض فهو حق لما دريت آنفا انه سبحانه كامل في الفاعلية والعلة الغائية تكون علة لفاعلية الفاعل
ومتممة لها فلا يكون لافعاله تعالى غاية مقصودة فانه غني عن العالمين والا فكما ترى اي وان لم يريدوا بها العلة الغائية بل
ارادوا بها الحكمة والمصلحة فهو باطل لما دريت ان افعال الواجب تعالى لاتخلو عن الحكم والمصالح والحق في معنى البخت والاتفاق كذا
في الحاشية ان الاشياء قد لاتكون متوقعة ومترتبة بالقياس الى شئ لكونها اي الاشياء غير واجبة الحصول معه اي مع ذلك الشئ
وان متصلة كانت الاشياء بالقياس الى اسبابها لا بالقياس الى ذلك الشئ واجب الحصول ووجب التحقق لاستحالة تخلف المعلول
عن علته فيقال لها اي للاشياء بالقياس الى ذلك الشئ لا بالقياس الى الاسباب اذا حصلت تلك الاشياء معه اي مع ذلك
الشئ انها كائنة بالبخت والاتفاق كوجدان الخزينة عند حفر البير فان نسبة هذا الوجدان الى حفر البير انما هي على سبيل الاتفاق
لكونه مؤديا اليه في الجملة وان لم يكن بالقياس اليه متوقعا ومترقبا بطريق الدوام والاكثر واما لو نسب وجدان الخزينة الى حفر البير

في موضع يعرفون فيه الكرم يلين بطريق البخت والاتفاق بل يكون واجب الحصول ثم الفرق بينهما ان البخت لا يكاد يستعمل الا في الامور
الخطيرة ويكون مبدؤه ارادة من مختار من الناطقين بخلاف الاتفاق فانه اعم هذا وان شئت الخبرة على توضيح المقام فارجع الى
الشمس البازغة وحواشيها والى التعليق المرضي على شرح القاضي **قوله** مقدمة وهي ما يتوقف عليه الشروع في العلم اي لا يمكن الشروع بدونه
على وجه البصيرة والكمالية اعني تصور العلم بوجه ما اي سواء كان برسمه او بغير رسمه فايراد رسم العلم في المفتتح لقصد ما هو الواجب للشارع وهو
تصوره بوجه ما الا انه الواجب بعينه والتصديق بموضوعه وغايته انما قال هذا لان نفس الشروع في العلم انما يتوقف على تصور العلم
بوجه ما لعدم امكان الشروع في المجهول المطلق واما الشروع على وجه البصيرة فانما يتوقف على تصور العلم برسمه واما التصديق بموضوعه
وغايته فانما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة والكمالية كما فصل في موضعه كذا في بعض الحواشي لا يخفى على النفس اليقظى ان ما
ذكره الشارح من ان المقدمة ما يتوقف عليه الشروع الخ تعريف لمقدمة العلم واما قوله اعني تصور العلم بوجه ما الخ فبيان لمصداقه ولا
ارتياب في انه كما يجب صدق المعرف بالكسر على المعرف بالفتح كذلك يجب صدقه على كل واحد من مصاديق المعرف بالفتح وهذا
لا يحصل فيما ذكره ذلك البعض بل انما يصدق بعض اجزاء المعرف بالكسر على بعض المصاديق من المعرف بالفتح وبعض آخر من تلك الاجزاء
على بعض آخر من المصاديق منه وجملة المقال انه لا يصدق المقدمة بالمعنى المذكور على كل واحد من تصور العلم بوجه ما وغيره وهو كما
ترى فانه لا بد من صدقها عليه بعينه ما في الحاشية الزاهدية على شرح الجلالي للتهذيب من ان كلا من معرفة الحد والغاية والموضوع
مقدمة العلم فافهم وان شئت التفصيل والتحقيق فارجع الى ما ذكرنا في التعليق المرضي وهي اي المقدمة بالمعنى المذكور مقدمة العلم
واما مقدمة الكتاب فما ذكر من الكلام بيان للموصول قبل المقاصد اي مقاصد الكتاب لارتباطها به اي ارتباط المقاصد بما ذكر
وانتفاعه فيها اي لنفع ما ذكر في المقاصد سواء توقفت عليه ام لا واذ ثبت المغايرة بين مقدمتي العلم والكتاب فلم يلزم ظرفية الشيء
لنفسه في قولهم المقدمة في بيان حده والتصديق بموضوعه وغايته هذا والتفصيل في مقام آخر وهي اي مقدمة الكتاب محتملة لان
تكون عبارة عن الالفاظ الدالة فقط او عن المعاني فقط او عن مجموعهما كما ذكره بقوله لما تحتمله الكتاب لكونها جزءا منه من الالفاظ
الدالة على المعاني او من المعاني فقط او مجموعهما ولما كان المتوهم ان يتوهم انه يحتمل ان يكون كل من الكتاب والمقدمة عبارة
عن النقوش الدالة على الالفاظ وحدها او مع المعاني فكيف يصح الحصر في الاحتمالات الثلث المذكورة ازاحه بقوله واحتمال النقوش
منفردة او غير منفردة اي مع الانضمام ساقط عن الاعتبار اي اعتبار المصنفين فانهم انما يدونون المسائل والتدوين
لا يتصور الا بالطرق الثلث المذكورة ولا دخل للنقوش في ذلك واما اطلاق الكتاب على النقوش كما في قولهم اشتريت الكتاب
فعلى سبيل المجاز وهذا كله توضيح لقول الشارح فانها اي النقوش ليست مما يقصد بالتدوين فهي ملغاة عند المدونين وتخصيص مقدمة
الكتاب بالالفاظ من حيث الدلالة على تلك المعاني اي المعاني المخصوصة المدلولة بالالفاظ المخصوصة نظرا الى علة لذلك التخصيص
الى قوله بما ذكر من الكلام فان لفظي الذكر والكلام يستدعيان التخصيص مقدمة الكتاب بالالفاظ فان الذكر لا يوصف به الا الالفاظ والكلام
مما اخذ في حده الكلمة المأخوذ في حدها اللفظ وتخصيص مقدمة العلم بالمعاني وحدها اعتبارا للمقابلة تقريره ان مقدمة الكتاب هي
المبينة بالكسر ومقدمة العلم هي المبينة بالفتح واذا كانت مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها فيكون مقدمة العلم عبارة عن المعاني
وحدها لان الالفاظ مباينة للمعاني والمعاني مباينة لها ليس بشيء اذ الذكر كما يوصف به الالفاظ كذلك يوصف به اي بالذكر المعاني
غاية الامر ان اتصاف الالفاظ بالذكر بالذات واتصاف المعاني به بالعرض اي بتوسط الالفاظ وهذا لا يضرنا فان الذكر ههنا اعم مما
بالذات وبالعرض فاستبان ان تفسير المقدمة بما ذكر لا يصادم ارادة المعاني كالكلام اي لفظ الكلام المأخوذ في تعريف مقدمة

الكتاب يعم ليشمل الكلام اللفظي وهو الملفوظ والنفسي وهو المعنى الحاصل في العقل فايراد لفظ الكلام في تفسير المقدمة لا ينافي ارادة المعاني ولا يقتضي
تخصيصها بالالفاظ بل لا ترى الارتباط والنفع الماخوذان في تفسير المقدمة انما هما بالمعاني فقط اي بالذات ولا دخل فيهما للالفاظ كذلك لانها
دالة على المعاني المخصوصة حتى لو قطع النظر عن هذا الاعتبار لم يحصل الارتباط والنفع بالالفاظ اصلا والمراد منهما ههنا هو الاعم مما بالذات او بالعرض
فاخذ الارتباط والنفع في تفسير مقدمة الكتاب بالمعنى الاعم قرينة قطعية على عموم الذكر والكلام كما ان اخذهما بالمعنى الاعم في تفسيرها قرينة قطعية
على عموم الارتباط والنفع ثم نقض عليك انه قال بعض الفضلاء ان قول الشارح اذ الذكر كما يوصف به الالفاظ يوصف به المعاني يحتمل ان يكون
معناه ان اللفظ ما يذكر ان اخذ من الذكر بالكسر فالموصوف به هو الالفاظ وان اخذ من الذكر بالضم فالموصوف به انما هو المعاني وفيه انه وان كان يوافق اللغة لكن يأباه
ظاهر عبارة الشرح معناه انه على التقدير الاول لا يصح اخذه من الذكر بالضم وعلى التقدير الثاني لا يجوز كونه ماخوذا من الذكر بالكسر لما تقرر انه لا عموم في المشترك
الا ان يحمل على التوزيع ويحتمل ان يكون معناه ان الموصوف بالذكر والكلام هو الالفاظ بالذات لكن يوصف به المعاني ايضا بالعرض وفيه
انه يخالف ظاهر عبارة الشرح لكونها ناطقة بالتسوية بين اللفظ والمعنى الا ان يحمل التسوية على صحة اطلاق نفس الذكر على كل منهما وان كان
في احدهما بالذات وفي الآخر بالعرض انتهى مختصرا ثم لما كان لمتوهم ان يتوهم انه لو لم ينحصر مقدمة الكتاب في الالفاظ بل تعمها والمعاني
كليهما يلزم عدم الفرق بين مقدمتي الكتاب والعلم على تقدير كون مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها اذ ح تكونان عبارتين
عن المعاني فقط والتالي باطل لانهم قائلون بالتغاير بينهما فالمقدم مثله فازاحه بقوله فالتغاير بينهما اي بين مقدمة الكتاب ومقدمة العلم
بحسب المفهوم فقط لا بحسب المصداق على الاحتمال الثاني وهو كون مقدمة الكتاب عبارة عن المعاني وحدها فمفهوم مقدمة الكتاب ما يذكر
من الكلام قبل المقاصد للارتباط والنفع المذكورين ومفهوم مقدمة العلم ما يتوقف عليه الشروع على وجه البصيرة الكاملة ولا مرية في التغاير
بين هذين المفهومين واما مصداقهما فواحد لان المعاني من حيث التعبير بالالفاظ المخصوصة مقدمة الكتاب وادراكاتها مقدمة العلم كما يفصح
عنه لفظ التصور والتصديق في تفسيرها بتصور العلم بوجه ما والتصديق بموضوعه وغايته بناء على اتحاد العلم والمعلوم بالذات والتغاير بينهما
بالاعتبار وهذا التفصيل في التعليق المرضي الا اذا كان المراد بالتصديق المعتبر في الموضوع والغاية هو الاذعان فح يكون التغاير بين
مقدمة العلم والكتاب على الاحتمال الثاني ايضا بحسب المفهوم والمصداق معا وذلك لان الاذعان كيفية لاحقة عقيب الادراك
فالتصديق ح لا يكون من اقسام العلم حقيقة فكيف يتحد مجموع التصور بوجه ما والتصديق بالموضوع والغاية الذي هو عبارة عن
مقدمة العلم مع نفس المعاني اعني مقدمة الكتاب لان مجموع المتحد وغير المتحد غير متحد واما جزء المجموع المذكور اعني التصور بوجه ما فهو متحد
مع تلك المعاني لكن المجموع الذي كلامنا فيه ليس كذلك لما عرفت آنفا والتغاير بينهما بحسب الذات اي المصداق ايضا اي كما
كان التغاير بحسب المفهوم على الاحتمالين الباقيين اي الاحتمال الاول والثالث من كون مقدمة الكتاب عبارة عن الالفاظ وحدها
او عن المجموع المركب من الالفاظ والمعاني وذلك لان مصداق مقدمة العلم هو المعاني ومصداق مقدمة الكتاب اما الالفاظ
فقط او المجموع المذكور والتغاير بين هذين المصداقين واضح والاولى ان يعد مباحث الالفاظ ويعتبر بيان شرف العلم بان موضوع
هذا العلم اشرف من موضوع ذلك العلم وبيان مرتبته بان يبين ان هذا العلم خادم او رئيس ايضا منهما اي من مقدمة العلم لان
مباحث الالفاظ وغيرها توجب زيادة البصيرة في الشروع ويحتمل ان يرجع الضمير الى مقدمة الكتاب والظاهر ان الافادة والاستفادة
التي هي غرض من تدوين العلوم تتوقف على تلك المباحث ولا شك في ارتباطها بالمقاصد وهكذا غيرها فادرك **قوله العلم التصور** زاد
المصنف لفظ التصور بعد لفظ العلم اما تنبيها على الترادف بين العلم والتصور المطلق فالمراد بالعلم ح العلم الحصولي مجازا من قبيل
اطلاق العام وارادة الخاص او تنبيها على ان المقسم بالحقيقة وان كان باعتبار الظاهر مطلق العلم ايضا قسما لكن لا بحسب الحقيقة

بل بحسب تحققه في ضمن الحصولي تمام حصولي وذلك لاخذ الحصول في تعريف التصور والمراد بالعلم اذن مطلق العلم الشامل للحصولي
والحضوري وذكر التصور بعد العلم من باب ذكر الخاص بعد العام ولا يكون في ذكره دلالة على كون التصور مرادفا للعلم لما عرفت لا ترادف
بين العلم المطلق والتصور بل يكون ذكره لذلك التنبيه الآتي اي ليس المقسم بالحقيقة مطلق العلم الشامل للحضوري والحصولي كليهما ثم اكتفى
بالتمثيل للحضوري بقوله كعلم المجردات لانفسها لا لغيرها فانه حصولي وعلم الواجب تعالى سواء كان لنفسه ولغيره وقد خص المقسم
بالحصولي الحادث ومن ثمة قيل ان في لفظ التصور اشارة بعيدة الى ذلك التخصيص فان الحصول الماخوذ في تعريف التصور مما
استعمل في عرف الجمهور مرادفا للحدوث وثانيا نظرا الى اختصاص التصور والتصديق بالبديهي والنظري وهما مختصان بالحصولي الحادث
فالتصور والتصديق المختصان بالبديهي والنظري ايضا يكونان مختصين بالحصولي الحادث لما عرفت ان المختص بالمختص بالشيء يكون
مختصا بذلك الشيء ثم لما كان اختصاص المقسم بالحصولي الحادث مما لم يرض به الشارح فان المقسم عنده الحصولي المطلق الشامل
للقديم والحادث كليهما فقال والحق ان علم المجردات بما هو غير ذاتها وصفاتها فان علمها بذواتها وصفاتها حضوري ثم المراد بالصفات
الصفات العينية لان علم المجردات بالصفات الانتزاعية حصولي لا حضوري حصولي قديم ينقسم الى التصور والتصديق فان
استدلال على كون ذلك العلم حصوليا مناط العالمية والمعلومية في العلم الحضوري هو وجود الشيء المعلوم للعالم بالكلية بان يكون
المعلوم نفسه اي عين العالم كما في علم الواجب تعالى بنفسه ويكون المعلوم نعتا منه اي من العالم كما في علمنا باوصافنا الانضمامية
او معلولا له كما في علمه تعالى بالممكنات كلها وجملة المقال ان العلم الحضوري منحصر في هذه الطرق الثلث واما انتفاء العينية والنعتية
ههنا فغني عن البيان واما انتفاء المعلولية فبينه بقوله والجائزات اي الممكنات من العوالي اي المجردات الى السوافل اي الماديات
رابطية اي محتاجة الذات والوجود بالمعلولية بالقياس الى الواجب سبحانه فقط يعني ان الجائزات كلها مفتقرة في ذواتها ووجوداتها
اليه تعالى بسبب كونها معلولة له سبحانه فلا رجحان لمعلولية المجردات له تعالى على معلولية الماديات له عز مجده بل هما متساويتا القدمين
في وصف المعلولية له تعالى فلا يتصور كون السوافل معلولة للعوالي فانتفى الطريق الثالث للعلم الحضوري وان متصلة كانت
السوافل بصورها مرتسمة ومخزونة فيها اي في العوالي بافاضة المبدأ الاول الذي هو المبدأ الفياض تعالى شانه وهذا الارتسام
لا يقتضي معلولية السوافل للعوالي ثم لما كان للمتوهم ان يتوهم ان المجردات لما كانت وسائط في صدور الممكنات المادية عن الفياض
الحقيقي اعني الواجب تعالى فتكون عللا للماديات واذن تكون علومها بالماديات حضورية لتحقق علاقة المعلولية وهذا هادم
لاساس ما حققه الشارح بقوله والحق ان اه وايضا يسقط قوله والجائزات من العوالي اه ازاحه بقوله وكونها اي كون العوالي
وسائط الصدور للسوافل عنه تعالى لا يوجب ان يكون وجودها اي وجود السوافل لها اي للعوالي بان تكون معلولة لها اي
اي الوجود المذكور من شان الجاعل الحق تعالى واطلاق العلل على الروابط جائز مجازا لا بمعنى الجاعل فان الله تعالى خلق قلم العقل
بانامل علمه وارادته وحكمته فكتب به اي بالعقل ادواة الامكان حروف الماهيات وكلمات الهويات ثم لما فرغ عن بيان كون علم العوالي
حصوليا شرع في انقسامه الى التصور والتصديق بقوله فشانها اي شان العوالي بالنسبة الى الكواذب هي التصديقات الكاذبة
مجرد الارتسام والحفظ على سبيل الاختزان دون التصديق لما عرفت ان الحافظ لا يلزم كونه مذعنا لما يحفظه بل لا يجب كونه
مدركا له فان الخيال خزانة الصور وليس مدركا لها وبالنسبة الى الصوادق اي التصديقات الصادقة لما تلي عليك ان
التصورات لا تتصف بالصدق والكذب فان الصدق عبارة عن مطابقة الحكم للواقع والكذب عبارة عن عدمها ولا حكم
في التصورات فلا صدق ولا كذب فيها كما لا يخفى الحفظ والتصديق جميعا فعلم العوالي بالنسبة الى الكواذب علم تصوري

فحسب وبالنسبة الى الصادق تصوري وتصديقي جميعا ولا مرية في ان علمها قديم لعدم كونه مسبوقا بالجهل فثبت انقسام الحصولي
القديم الى التصور والتصديق وهو المطلوب قوله ذلك اي الشان المذكور لتبرّيها اي تنزه العوالي عن الشرور التي هي من توابع المادة ومن غايات
الوهم اي ضلالاته قال شريف المحققين في شرح المواقف ان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى
والوهمية هي سلطان تلك القوى فلها التصرف في مدركاتها بل لها التسلط على ادراكات العاقلة وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن
سخرها للقوة العاقلة بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما انتهى فعلم منه انه من لم يسخرها بل تركها سدى فقد ضل ضلالا
مبينا هكذا في التعليق المرضي بل للترقي والاضراب عما سبق بانكار ما اعترف به اولا من ارتسام الكواذب في العقول لا يبعد ان لا يكون
للكواذب فيها اي في العوالي ارتسام فانها اي العوالي خزانة المعقولات الصرفة دون المعقولات المشوبة اي المخلوطة بالوهم وهي
الكواذب فهي اي المشوبة بالوهم مخزونة في الحافظة التي هي خزانة الموهومات ليست بمخزونة في العوالي فتدبر فيه فيه اشارة الى مناقشة
ظاهرة لان الحافظة خزانة لما يدركه الوهم او العقل باعانة الوهم وهي المعاني الجزئية مثل الصداقة والعداوة بين الشخصين ليست خزانة
لما يدركه العقل الصرف بلا معونة الوهم اعني الامور الكلية والجزئيات المجردة وان كانت القوة الوهمية قد تغلط فيها بنوع من المداخلة
والفرق بين المغالطة ومدركات الوهم ظهر لمن تتبع كتب القوم والذهول قد يعرض في القضايا الكلية الكاذبة فيلزم ارتسامها في المبادي
العالية فتفكر كذا في الحاشية قوله فيها قد تغلط فيها آه لما تقرر عندهم ان القوة الوهمية سلطان القوى ولها تصرف في جميع مدركاتها
قوله فيها والذهول آه توضيح المقام وتنقيح المرام انهم استدلوا على ارتسام صور المعقولات في المجردات بان النفس مدركة للكليات
بواسطة القوة العقلية كما انها مدركة للجزئيات بواسطة القوة الوهمية وكما تذهل النفس عن الجزئيات كذلك تذهل عن الكليات
والذهول عبارة عن زوال المدرك عن المدركة مع بقائه في الخزانة بخلاف النسيان فيجب ان يكون للكليات خزانة لتكون هي
باقية فيها عند ذهول النفس عنها ولا يمكن ان يكون خزانتها هي الحافظة لكونها قوة جسمانية فلا ترتسم فيها صور الكليات فيكون
لها خزانة اخرى لترتسم تلك الصور فيها وهي العقول ثم لا احسبك من المرتابين في ان هذا الدليل شامل للكواذب الكلية ايضا ومنها
ثبات الخزانة لمدركات العقل هو طريان الذهول والذهول يعرض للكواذب الكلية ايضا فخزانتها لا يمكن ان تكون هي الحافظة
فانها انما هي خزانة الجزئيات المادية فلا محالة يكون العقل الفعال خزانة لها فاحفظ قوله وهو الحاضر عند المدرك سواء كان المدرك
واجبا او عقلا او نفسا وسواء كان الحاضر نفس المعلوم بان لا يكون بينهما تغاير اصلا كما هو في العلم الحضوري فيه يكفي للانكشاف
حضور المعلوم عند العالم او كان الحاضر غيره اي غير المعلوم ولو بالاعتبار فان الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض الذهنية
معلوم ومن حيث العوارض الذهنية علم كما في العلم الحصولي فيه لا يكفي حضور المعلوم لدى العالم للانكشاف بل يحتاج الى اخذ الصورة وسواء
كان الحاضر عند المدرك مرآة آلة لملاحظة ما قصد تصوره كما في العلم بالكنه كتصورنا الانسان بالذاتيات كالحيوان الناطق بان يجعل
صورتهما الحاصلة في الذهن مرآة لحصول الانسان فيه وفي العلم بالوجه كتصورنا الانسان بالعرضيات كالضاحك بان يجعل صورته
مرآة لحصوله في الذهن او لا يكون مرآة لملاحظة ما قصد تصوره كما في العلم بكنه الشيء وهو عبارة عن تمثله وحصوله بنفسه في الذهن
كتصور الانسان بنفسه بتصور الحيوان الناطق بنفسه بدون ان يجعل مرآة لحصول الانسان والعلم بوجه الشيء كتصور الضاحك
من حيث انه عرضي للانسان مع قطع النظر عن المرآتية قال في الحاشية والفرق بينه وبين العلم بكنه الشيء ان الصورة الحاصلة
اذا لم تكن مرآة لملاحظة شيء فان جعلت من حيث انها عرضية وخاصة لشيء ما في القياس الى ذلك الشيء علم بوجه الشيء والا
فهي علم بكنه الشيء كالكاتب مثلا اذا حصل في الذهن وخطر بالبال انه عرضي للانسان وان لم يكن مرآة لملاحظته كان علما

الى الانسان علما بوجه الشئ وبالقياس الى نفسه بكنه الشئ وكون الصورة الواحدة علما بوجه الشئ وبكنه الشئ مخصوص بالعرضيات اما الذاتيات
كالحيوان الناطق مثلا اذا لم تكن مرآة لملاحظة الانسان حصل في الذهن من حيث انه حد للانسان وكنهه كان علما بكنه الشئ مطلقا سواء
قيس الى الانسان والى نفسه فتامل انتهى **قوله فيهما** والفرق بينه اى بين العلم بوجه الشئ **ثم** المقصود منه ازاحة ما يتوهم من انه لا تحقق للعلم
بوجه الشئ بل هو مندرج في العلم بكنه الشئ لان الغرض منه اما الوجه او ذو الوجه فعلى الاول انما المعلوم هو الوجه دون ذي الوجه لبطلان كون
الشئ معلوما بدون ان يقصد ذلك الشئ وعلم الوجه هو علم الشئ بكنهه وعلى الثاني انما يكون هو العلم بالوجه لا بوجه الشئ لما دريت ان المرآة عبارة
عن كون الشئ بحيث يلتفت منه الى شئ آخر فاذا لاحظنا الوجه بانه وجه شئ فلا بد من الالتفات الى ذلك الشئ تبعا حاصله انه فرق ما بين
كون الوجه مرآة لذي الوجه وكونه ملحوظا من حيث انه عرضي لذي الوجه فالاول علم بالوجه والثاني علم بوجهه **قوله فيهما** والا فهي علم بكنه الشئ
اى وان لم يكن حصول الصورة من حيث عرضيتها للشئ **قوله فيهما** لكون الصورة الواحدة آه دفع لما يتوهم من ان الحاصل في العلم بوجه الشئ
انما هو العلم بنفس الوجه وهو العلم بكنه الوجه لا بوجهه فلم يحصل الفرق بين العلم بوجه الشئ والعلم بكنه الشئ بان اللازم مما ذكر اجتماع العلم بوجه الشئ والعلم
بكنه الشئ ولا باس فيه لانهما بالاعتبارين المختلفين كما ذكره الشارح **قوله فيهما** مخصوص بالعرضيات فلا يتوهم ان الاعتبارات تجري
في الذاتيات ايضا فيزيد الاقسام على الاربعة ويبطل الحصر فجعل المصنف المقسم اى مقسم التصور والتصديق مطلق العلم قال المحقق الهروي
فالعلم الذي هو مورد القسمة هو المطلق على الوجه الاول فالانقسام الى البداهة والنظرية وما يليه من الانحصار فيهما يجريان في نفس العلم
من حيث هو لا من حيث الاطلاق وانكارنا من احكام الحصولي الحادث وخصوصياته فافهم واستقم لا اى لم يجعل المقسم العلم الحصولي
المطلق كما هو مذهب طائفة او الحصولي الحادث كما هو مختار الجمهور حيث صرح الفاضل البهاري بان الجمهور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق
بالحصولي الحادث فما قال ما في التعليق المرضي من انهم اجمعوا على ان الحضوري مطلقا والحصولي القديم لا يكون منقسما الى التصور والتصديق
انتهى فالمراد من الاجماع اجماع الجمهور كما عرفت لا اجماع القوم كافة فلا يتوهم ما توهم فادرك اذ لا حاجة الى التخصيص لما تلي علينا ان احكام
الخصوص تجري في المطلق فانحصار مطلق العلم في البديهي والنظري اللذين هما من احكام الحصولي الحادث ليس الا انحصار فرده فيهما الصحة
هنا وحكم فرد من افراد المطلق اليه هذا التحقيق في التعليق المرضي والتعميم انسب بقواعد الفن اى فن المنطق فان مسائله تكون قواعد كلية
شاملة لجميع افراد موضوع العلم وفيه اختلاج بين لان التعميم عبارة عن كون الحكم متناولا لكل فرد فرد ولا ريب في عدم استقامته
اذ الانقسام الى البديهي والنظري انما يأتي في الحصولي الحادث فقط لا في كل فرد من افراد مطلق العلم فتخصيص مورد القسمة انسب
للافهام من التعميم المفضي الى الابهام فافهم فان قلت كيف يصح ذلك اى جعل المقسم مطلق العلم فان المعتبر في موارد التقسيم انما هو الشئ
المطلق بالتوصيف اعني موضوع القضية الطبيعية اى الماهية الماخوذة من حيث الاطلاق لكن لا بان يعتبر الاطلاق قيدا والا لم تبق
مطلقة بل صارت مقيدة بل الاطلاق انما هو شرح وعنوان لمرتبة من مراتب الماهية ولا يسري اليها احكام الخصوص اصلا كيف
والاطلاق مناف للخصوص وانما توجد في الذهن ومن ثمه تسمعهم يقولون ان القضية المنعقدة منه تكون ذهنية لا حقيقية كما قيل
لا مطلق الشئ بالاضافة اعني موضوع المهملة القدمائية اعني الماهية الماخوذة لا بشرط شئ وهي تصلح للتكثر والتوحد وتوجد بعين وجود
الاشخاص وتتعين بتعينات متفاوتة ويجري فيها احكام العموم والخصوص جميعا كما هو مشروح في موضعه فان المقسم يجب ان يوخذ
من حيث العموم والاشتراك فان التقسيم عبارة عن ضم قيود مختلفة الى امر واحد قابل للعموم والاشتراك وهذا الامر هو المقسم فلا بد من
اخذ العموم والاشتراك فيه فثبت ان المقسم هو الشئ المطلق لا مطلق الشئ قلت ولا انسلم ان المقسم هو الشئ المطلق لان التقسيم عبارة
عن ضم قيود متخالفة الى الشئ ومن البين ان هذا الضم انما يمكن الى نفس الشئ لا بشرط شئ كيف وضم القيود المتخالفة المخصصة لا يصلح له الشئ

المطلق من حيث الاطلاق ضرورة تنافي العموم والخصوص فالقول بكون المقسم هو الشئ المطلق لا مطلق الشئ فاسد والايراد مبني على البنا
فهذا الايراد غير قويم لان بعضي اليه وثانيا انه لو تنزل عن ذلك كله وسلم ان المقسم هو الشئ المطلق لا مطلق الشئ فقد يجعل مورد القسمة جنس
المقسم يعني ان كون المقسم الشئ المطلق انما هو في المقسم الحقيقي لا في المقسم الظاهري ولكن قد يجعل المقسم في الظاهر جنس ما هو المقسم بالحقيقة
اعني النوع وهو المأخوذ مع الاطلاق اي بشرط الشئ المطلق واما جنسه فهو المأخوذ لا بشرط شئ وهو المراد بمطلق الشئ كما هو ههنا اي في مقام
تقسيم العلم الى التصور والتصديق فانه جعل المقسم ههنا مطلق العلم فلا بد من ان يؤخذ ذلك الجنس اعني مطلق العلم لا بشرط شئ حتى يصح
اسناد الانقسام الذي هو من احكام نوعه حقيقة اليه اي الى الجنس وذلك لما دريت ان حامل احكام الخصوص انما هو مطلق الشئ لا الشئ المطلق
واما ذلك النوع اي نوع العلم الذي هو الجنس اعني الحصولي او الحصولي الحادث وهو المقسم للتصور والتصديق بالحقيقة لا بحسب الظاهر
فهو مأخوذ بحسب الاطلاق وبحسب التعميم كما هو المعتبر فالحصولي المطلق او الحصولي الحادث المطلق منقسم الى التصور والتصديق **قوله** واعلم
انه اي العلم من اجلى البديهيات هذا هو المختار عند المحققين قال المحقق في شرح الاشارات اعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية العلم اختلافا
عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك ومنهم من
ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف انتهى بملخصه وهذا النص على ان ماهية الادراك بديهية وضحه اشد وضوح غنية
عن التعريف وخفاؤها انما هو لشدة وضوحها كما قال الشارح وانما اختفى جوهر ذاته اي ذات العلم لشدة وضوحها اي وضوح ذات العلم فلا يتوهم
ان ماهية العلم قد اختفت على العلماء الراسخين حتى اختلفوا فيها فعرفوه بتعريفات شتى وحصل منه الاختلاف في كونه من مقولة الكيف والاضافة
او الانفعال فكيف يصح كون العلم من اجلى البديهيات وذلك لان اختفاء الماهية قد يكون لشدة وضوحها كما انه يكون لشدة خفائها
في نفسها واختفاء ماهية العلم انما هو من القسم الاول لا من القسم الثاني فلا يخل في كونها من اجلى البديهيات كما ان من المحسوسات
تشبيه المعقول بالمحسوس للايضاح ما يبلغ في الظهور بحد يمنع عن تمام الابصار كالشمس كذلك من المعقولات ما يبلغ فيه اي في الظهور بذلك الحد
حتى يمنع عن تمام الادراك كالعلم تقريره انه كما ان الباصرة تتحير عند مشاهدة الشمس لاجل كمال نورها فكذلك البصيرة تدهش عند مطالعة
اجلى البديهيات كالعلم لاجل تمام وضوحها فانه مبدأ ظهور الاشياء فان كل شئ انما ينكشف بالعلم كما ان الوجود مبدأ الآثار والتشخص
مبدأ الامتياز فيجب ان يكون العلم في نفسه اظهرها اي اظهر الاشياء ليس فيه شئ من الظلمة الاضافة بيانية اي شئ هي الظلمة لان الخير هو الظهور
ولهذا اي الاختفاء جوهر ذاته من شدة الوضوح بحيث يمنع عن كمال الادراك وهو ادراك كنهه لا لانه يخفى في نفسه **كذا في الحاشية** تقرير العلم
الى التنبيه لا لازالة خفائه فانه ليس خفيا في نفسه بل لان عقولنا اعجز عن اكتناهه كما ان الخفاش اعجز عن مشاهدة الشمس **قال في الحاشية**
اضراب عما يفهم من السابق ان شدة الوضوح توجب اختفاء جوهر ذاته فاعرض بانه لا يوجب الاختفاء في جوهر ذاته بل يوجب عجز العقول
عن تمام ادراكه انتهى فهذا التنبيه شبيه لما هو الموضوع في الاناء الرؤية تمثال الشمس اي صورتها المحسوسة وفيه نظر معارضة من تلقاء
القائلين بنظرية العلم على الذاهبين الى بداهته لان العلم من مقولة الكيف ومعناه ح هو الصورة الحاصلة كما هو المشهور على المذهب
الاصح او من مقولة الاضافة فمعناه حصول الصورة او من الانفعال ومعناه اذن انتقاش النفس بالصورة الحاصلة كما قيل اشارة الى
مرجوحية هذين المذهبين توضيح المرام ان العلم على تقدير كونه من الاضافة يكون من الامور الانتزاعية التي لا تحصل لها الا بعد الانتزاع
وهو كما ترى وان كان من الانفعال لكان للقبول مدخلة في الانكشاف والبداهة تشهد بان الانكشاف انما يحصل بمجرد
الصورة لا دخل فيه للقبول وعلى كل تقدير من التقادير الثلثة المذكورة يجب له فصل مقوم لماهيته ليمتاز ماهيته عن سائر الماهيات
المشاركة معها في تلك المقولة فيثبت له اي للعلم حد موصل الى تصوره بالكنه وهو اي التصور بالكنه مختص بالنظريات فيكون العلم

نظریا لا بدیہیا فضلا عن کونہ جلی البدیہیات فی تعریف ذلک الاختصاص بانہ لم لا یجوز ان تحصیل الحد دفعۃ ثم تحصیل المحدود دفعۃ کما ان صاحب القوۃ
القدسیۃ یحصل عندہ صورۃ الدلیل دفعۃ فیحصل لہ النتیجۃ دفعۃ فالقول بالاختصاص التصور بالکنہ بالنظریات غیر صحیح بل کما یجوز ان یکون التنبیہ علی القضایا
الضروریۃ فی صورۃ الدلیل کذلک یجوز ان یکون معرف الضروریات التصوریۃ فی صورۃ الحد الا ان یقال جواب عن ذلک النظر کونہ ای کون
العلم کیفا او غیرہ من الاضافۃ والانفعال من قبیل کون فصول الحقائق الجوہریۃ جوہرا ہذا محمول علی التمثیل دون الحصر اما وجہ ان
فصل کل نوع من ایۃ مقولۃ کان یصدق علیہ المقولۃ التی یندرج تحتہا النوع صدقا عرضیا فان صدق الجنس علی الفصل صدق عرضی
ثم تقریر الجواب ان اندراج حقیقۃ العلم تحت مقولۃ من المقولات مسلم لکن لا یلزم منہ ان تکون المقولۃ جنسا لہا لجواز ان یکون ذلک
الاندراج من قبیل اندراج فصول انواع المقولۃ تحتہا لما تقرر لدیہم ان الفصول بسائط عقلیۃ فلا یکون المقولۃ جنسا لہا فصدق المقولۃ
علیہا انما ہو من قبیل صدق اللوازم علی ملزوماتہا فکذلک یجوز ان یکون حقیقۃ العلم البسیطۃ عقلیۃ وتکون مندرجۃ تحت مقولۃ ولا تکون
المقولۃ جنسا لہا حتی یکون لہا فصل فتکون متصورۃ بالکنہ ثم ان اختلج فی صدرک انہ قد ثبت فی مقامہ ان موجودا ما لا یخلو من ان یکون
مندرجا تحت مقولۃ من المقولات بان تکون جنسا لہ فعاد المحذور فازحہ بقولہ وجنسیۃ المقولات ای کون المقولات اجناسا عالیۃ لما تحتہا
بالقیاس الی المرکبات التی ہی تحتہا ای تحت المقولات لا بالقیاس الی البسائط فان المقولات بالنسبۃ الیہا اعراض عامۃ لا اجناس
والا لزم ترکبہا ولا شک ان العلم من الحقائق البسیطۃ فعرق المحذور مقطوع فان توہم ان المقولات اذا کانت اجناسا للمرکبات
وعرضیات للبسائط فیلزم کونہا مشککۃ لتحقق مناط التشکیک وہو التفاوت فی المصداق وذلک ینافی مسلک المشائین من عدم
جریان التشکیک فی الذاتیات ازیح بان ذلک الامتناع عندہم انما ہو بالنسبۃ الی ما ہی ذاتیۃ لہ لا بالقیاس الی جمیع ما یصدق ہی علیہ
فما یصدق علیہ الکیف صدقا ذاتیا کالانواع المرکبۃ المندرجۃ تحتہ فالتشکیک فیہ ممتنع بخلاف ما یصدق علیہ الکیف صدقا عرضیا کالانواع
البسیطۃ المندرجۃ تحتہ فانہ غیر ممتنع فیہ ثم بین جوابا آخر عن ذلک النظر بقولہ او یقال المطلوب فی مقام اثبات بداہۃ العلم بداہتہ بالصورۃ
الاجمالیۃ وہی لا تنافی نظریتہ ای نظریۃ العلم بالصورۃ التفصیلیۃ والثابت بالنظر السالف انما ہو تلک النظریۃ وہذا الایراد ثم المطلوب
بناء علی ان البداہۃ والنظریۃ تختلفان بالعلم الاجمالی والتفصیلی فیجوز ان یکون العلم الاجمالی لشیء بدیہیا والعلم التفصیلی بذلک الشیء نظریا
ثم توضیح الجواب ان المطلوب بداہۃ العلم بکنہہ واما علمہ بالکنہ فنظری لما شاع بین المحدثین من ان العلم بالکنہ مختص بالنظریات والعلم بکنہ الشیء
مخصوص بالبدیہیات فانہم زعموا ان الحاصل بالذات فی العلم بالکنہ والعلم بالوجہ ہی الذاتیات والعرضیات واما نفس الذات فہی حاصلۃ بالعرض
فالعلم بکنہ الشیء لا یکتسب من ذاتیاتہ فہو غیر مکتسب اذ الاکتساب اما الذاتیات او العرضیات ہذا والتحقیق فی بعض الحواشی الحق فی جواب
النظر المذکور انہ ای العلم لیس کیفا ولا غیرہ من المقولات کما سیظہر من ان العلم نفس الواجب عز مجدہ فہو لیس بمندرج تحت مقولۃ من
المقولات والا یلزم کونہ تعالی مندرجا تحت مقولۃ فیلزم ترکیبہ تعالی عن ذلک فالقول بان العلم مندرج تحت مقولۃ فاجنس لہ
فصل فلہ حد فثبت ان لہ کاسبا ساقط عن اصلہ لا یخفی علی اللبیب ان العلم علی مذہب الشارح لا یکون بدیہیا ولا نظریا بل
یکون ممتنع التصور بالکنہ وبکنہہ فاقتحام ہذا التحقیق فی ہذا المقام غیر مناسب فانہ لا یصلح لان یکون جوابا عن النظر الوارد
علی القائلین ببداہۃ العلم الا ان یقال انہ انما اتی بہ تنبیہا علی ما ہو الحق عندہ فی مبحث العلم ولیس جوابا عن النظر فادرک ہذا وما
قیل القائل فخر الملۃ والدین الرازی مستدلا علی بداہۃ العام ان کل ما ہو غیرہ ای غیر العلم لا یعلم الا بہ ای بالعلم فلو انعکس الامر بان لا یعلم
العلم الا بالغیر یلزم الدور لتوقف معلومیۃ کل منہما علی معلومیۃ الغیر ثم توضیح للاستدلال ان العلم لو کان کسبیا فلا یکون الاکتساب
الا بالغیر ولامتناع اکتساب الشیء بنفسہ وذلک الغیر یجب ان یکون معلوما والا لزم اکتساب الشیء عما ہو مجہول وہو کما تری فذلک الغیر انما العلم بالعلم

فلو علم العلم بالغير يلزم الدور لبطلان اللازم مستلزم لبطلان الملزوم فبطل نظرية العلم وثبت بداهته فليرجع الى ما قلنا من ان العلم مبدأ ظهور الاشياء فيجب ان يكون في نفسه ظاهرا اذ ما صله اي حاصل ما قيل انه اي العلم مبدأ الظهور الغير فانه لا ينكشف الا بتعلق فرد من افراد العلم

فيجب ان يكون نورا بنفسه وظاهرا لذاته لا بالغير والا فهو اي العلم نور وظهور بالعرض اي بواسطة الغير نورية اي نورية العلم وظهوره مستفاد من الغير فذلك الغير اما النور ومبدأ الظهور بذاته فهو اي الغير العلم حقيقة لا ما فرضناه علما اولا لان حقيقة العلم ما هو مبدأ النور والظهور بذاته او نوريته ظل نور العلم فيدور اذ نورية العلم مستفادة من الغير ونورية الغير مستفادة من العلم فيتحقق ما بالعرض فان استفادة نورية الغير لما كانت من نورية العلم كانت نورية الغير بالعرض واستفادة نورية العلم لما كانت من نورية الغير كانت نورية العلم ايضا بالعرض فاستبان ان كل واحد من ظهور العلم وظهور الغير موقوف على صاحبه فيكون كل منهما ما بالعرض بالقياس الى الآخر فتحقق الدور وهو مستلزم لتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات وهو محال لاستدعائه الاستغناء عن اثبات الصانع عز مجده وكذا تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات على تقدير التسلسل بان يقال او نورية الغير ظل نور آخر سوى العلم ونورية هذا الآخر ظل نور آخر وهكذا ثم لما كان لمشكك ان يشكك ان حاصل ما ذكره الشارح في توجيه الاستدلال المذكور ان العلم مبدأ الظهور الغير وانكشافه فان كان ظاهرا بنفسه ومنكشفا بذاته فهو المطلوب وان كان ظاهرا بالعرض اي من جهة الغير فنورية ذلك الغير اما ظل نور العلم فيدور او ظل نور آخر غير العلم فنتكلم كذلك فيتسلسل فاللازم احد الامرين اما الدور او التسلسل والمستدل ذكر الدور فقط ولم يتعرض للزوم التسلسل فهذا التوجيه غير مطابق لكلام المستدل ازاحه الشارح بقوله وانما خص المستدل الدور بالذكر دون التسلسل لانه اي الدور اظهر من التسلسل في لزوم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات يعني ليس وجه تخصيص الدور بالذكر ان اللازم هو الدور فقط على سبيل القطع دون التسلسل حتى يلزم عدم كون التوجيه مطابقا لمقال المستدل بل الوجه ان لزوم المحال اعني تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات اظهر واوضح على تقدير الدور من لزومه على تقدير التسلسل اذ لزومه على هذا التقدير انما هو بعد لحاظ ان مجموع سلسلة الاعتبارات الغير المتناهية كالجزء الاول من السلسلة في ان نوريته مستفادة من الغير فيلزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات بخلاف الدور فان لزومه فيه لا يفتقر الى هذه الملاحظة لان نورية كل من الغير والعلم مستفادة من الآخر وليس هناك ما هو نور بالذات وجملة المقال ان الدور والتسلسل وان كانا متساويين في نفس لزوم المحذور ولكن عدم اوضحيته على تقدير التسلسل لم يرخص المستدل لذكره فافهم فيما قيل اي اعترض على ذلك الاستدلال ثم هذا التفريع على كون الاستدلال اجمالا الى ما ذكره الشارح يجوز ان لا يتوقف تصور الغير على تصور حقيقة العلم تفصيل هذا الاعتراض موقوف على بيان الفرق بين حصول الشيء وتصوره وهو ان ارتسام ماهية العلم في النفس يكون على وجهين احدهما ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وهذا هو حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تتصورها وثانيهما ان ترتسم الشجاعة في النفس بصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس بها اذا دريت هذا فتقرير الاعتراض ان الموقوف على تصور الغير على تقدير كون العلم كسبيا انما هو تصور حقيقة العلم وليس تصور الغير موقوفا على تصور حقيقة العلم حتى يلزم الدور بل على حصوله لامتناع حصول المقيد بدون حصول المطلق ساقط لان القائل لم يقل بان تصور الغير موقوف على تصور العلم حتى يرد عليه ما اورده من المنع بل قال ان ظهور الغير وانكشافه مترتب على تعلق العلم به فلو كان العلم منكشفا وظاهرا بتعلق الغير به يلزم الدور والفرق بين الامرين ظاهر الا ان يقال هذا خروج عما فيه الكلام لان المتنازع فيه ان حقيقة الكاية هل هي مكتسبة او بديهية لا في كونه مبدأ الانكشاف كذا في الحاشية قوله فيهما والفرق بين الامرين اي بين توقف تصور الغير على تصور العلم وبين توقف انكشاف الغير على تعلق العلم به ظاهر لا سترة فيه اذ الاول في حيز البطلان لما وعيت ان تصور العلم انما هو مبدأ الانكشاف حقيقة العلم للانكشاف شيء مما سواها بخلاف الثاني فانه مسلم للامرية قوله فيهما الا ان يقال آه المقصود منه تزييف التوجيه الذي افاده الشارح

لتتميم الدليل السالف وتوضيحه ان ذلك التوجيه انما يستقيم لو كان الكلام في كون العلم مبدأ الانكشاف بان يقال لو لم يكن العلم
مبدأ الانكشاف بالذات بل بالعرض بواسطة الغير كان الغير مبدأ الانكشاف فهو ان كان مبدأ الانكشاف لذاته فهو العلم والا فان
كان مبدأ الانكشاف بالعرض فاما بواسطة العلم فيدور او بواسطة غيره فان كان ذلك الغير مبدأ الانكشاف بالذات فهو العلم والا فهنا
مبدأ آخر للانكشاف والكلام فيه الكلام فيلزم التسلسل لكن لا كلام في كون العلم مبدأ الانكشاف بل في كون حقيقته بديهية او نظرية
والا يلزم شيء من المحذورين اعني الدور والتسلسل على تقدير كون تلك الحقيقة نظرية اذ ح انكشاف الغير موقوف على تعلق العلم به لا
على انكشاف العلم وانكشاف العلم موقوف على تعلق الغير به فانكشاف العلم ليس بموقوف عليه وتعلق العلم ليس بموقوف نعم لو كان
انكشاف الغير موقوفا على انكشاف العلم وانكشاف العلم موقوفا على انكشاف الغير او كان انكشاف الغير موقوفا على تعلق العلم ويكون
تعلق العلم موقوفا على انكشاف الغير لكان دورا واذ ليس فليس هكذا في بعض الحواشي وقيل القائل حجة الاسلام ابو محمد الغزالي حيث
افاد ان العلم ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر تحديده الحقيقي الذي يقصد به ابتداء تصور الشيء الذي علم وجوده في نفس الامر بعبارة
جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك التعسر في اكثر الاشياء بل في المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الحقيقية
فالمراد بالتحديد على الوجه الحقيقي هو التحديد على الوجه المطابق لحقيقته الموجودة في نفس الامر نظري تحديده اي تحديد العلم على الوجه الحقيقي
قد عرفت ما هو المراد منه آنفا بعبارة جامعة للذاتيات اي بالجنس والفصل القريبين متعسر اي متوصل الى حد التعذر فانه لا يقدر عليه الا
صاحب النفس القدسية لانا قد عجزنا في تحديد الحقيقي الصواب بالتوصيف اي التحديد الحقيقي لاكثر الحسيات اي المدركات الحسية كرائحة المسك
مثال لما هو محسوس بالشم فنحن في تحديد الادراك الذي هو من العقليات اعجز لاشتباه الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة ولكنا
قد نشرح الظاهر فنشرح يعني قد نبين ماهية العلم بمعنى اليقين بتقسيم نحرره اي نحصله ونميزه عن سائر الماهيات كما قلنا الاعتقاد اما
جازم اي واصل الى حد اليقين او غيره هذا شامل للظن والشك والوهم والجازم اما مطابق للواقع او لا هو الجهل المركب والمطابق اما ثابت
اي راسخ بحيث لا يزول بتشكيك المشكك او لا يكون ثابتا كالتقليد فقد خرج اي حصل عنه اي عن التقسيم ان العلم بمعنى اليقين
اعتقاد جازم خرج به الظن والشك والوهم مطابق احترز به عن الجهل المركب ثابت خرج به التقليد او نشرح ماهية العلم بمثال فهو معطوف على
قوله بتقسيم والمراد بالمثال ههنا ما يكون جزئيا من جزئيات الشيء ويكون ذكره لايضاح الكلي وهذا هو المشهور بين الجمهور وقد يطلق بمعنى
تشبيه شيء بشيء للايضاح جزئي كما قلنا العلم كاعتقادنا بان الواحد نصف الاثنين وبان الاثنين ضعف الواحد ثم لما زعم الفاضل
الآمدي ان في كلام حجة الاسلام تهافتا حيث حكم بتعسر تحديد العلم وحكم بان التقسيم والمثال يفيدان تعريفه فالقسمة والمثال
ان افادا التمييز فيعرف بهما فلا يصح الحكم بتعسر التحديد والا فلا يعرف العلم بهما فلا يصح الحكم بانه يعرف العلم بالقسمة والمثال فازاحه
الشارح رحمه بقوله اما التحديد الاسمي للعلم وهو عبارة عما يفيد تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن كونه موجودا في الواقع والطالب ما الشارحة
للاسم فلا يتعسر التحديد الحقيقي وهو عبارة عما يفيد تصور الشيء بعد العلم بوجوده في الواقع والطالب ما الحقيقية ثم اعلم ان وجه الازاحة
ماخوذ مما افاده السيد في حواشيه على شرح مختصر الاصول ان المحكوم عليه بالتعسر هو التحديد الحقيقي والمحكوم عليه بافادة المثال والقسمة اياه
هو التحديد الاسمي فلا تهافت بين الكلامين المذكورين اصلا ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين التحديدين فادرك لا يخفى على النفس المتفطن ان
ذلك الوجه انما يحتاج اليه ان كان في كلام الامام الغزالي ما يدل على انه حكم بتعسر تحديد العلم وحكم بان القسمة والمثال يفيدان تحديده وليس كذلك
فانه حكم بتعسر الحد وبان العلم يعرف بالقسمة والمثال ومن البين انه لا تهافت في هذا الكلام فانه لا يلزم من تعسر الحد تعسر التعريف ولذا قال السيد المحقق

انما قال تعسر التحديد دون تعسر التعريف نظرا الى من استبعد استبعده الفاضل الآمدي كما عرفت آنفا بان القسمة والمثال ان افادا التمييز عرفت
العلم بهما والا فلا اي فلا يعرف بهما قد عرفت وجه الاستبعاد مفصلا فتذكر فبعيد عن تصريحه اي الخطيبية دريت وجه البعد آنفا فتذكر نعم المقصود
منهما بيان منشأ الغلط لو كان المطلوب اي مطلوب الامام حجة الاسلام نفي التحديد اي تحديد العلم مطلقا اي حقيقيا كان او اسميا
كذا في الحاشية ثم يثبت لمعرفته اي معرفة العلم طريق وهو القسمة والمثال لكان له اي للاستبعاد وجه وجيه اذ ح يلزم التهافت بين
كلامي الامام قطعا والتالي باطل فالمقدم مثله وما قيل اي اجيب عن ذلك الاستبعاد ورد المجيب شارح مختصر الاصول ان افادتهما التمييز اي
افادة القسمة والمثال تمييز العلم عما عداه لا تستلزم كونهما صالحا للتعريف اي تعريف العلم تقرير الجواب انا نختار الشق الاول من الترديد
وهو انا نختار ان القسمة والمثال يفيدان التمييز لكن افادتهما التمييز لا يستلزم صلوحهما للتعريف حتى يلزم المحذور لجواز ان لا يعرف بهما سوى
بالقسمة والمثال لازم بين الثبوت للمحدود وهو الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم حتى يعرف العلم به اي باللازم البين فالعلم متميز بالقسمة
والمثال مع تعسر تعريفه والحاصل ان المستفاد منهما لا يصلح لكونه معرفا للعلم ساقط خبر لقوله وما قيل لما هو المشهور بين الجمهور هذا كله مما افاده
السيد المحقق في حواشيه على شرح المختصر من ان القسمة الحقيقية التي هي عبارة عن ضم قيود مختلفة الى امر مشترك بين الاشياء وانما
قيد القسمة بالحقيقية احترازا عن القسمة اللفظية فانها لا تستدعي امرا مشتركا بين الاقسام كتقسيم العين الى الفوارة والذهب والباصرة
مثلا لانطوائها على المشترك وهو المقسم والمميز المراد به القيود تشتمل على تعريفات اقسامها فالقسمة تفيد تعريف العلم قطعا واما اشتمال التعريف
على لازم بين الثبوت فغير لازم واما المثال فمآله الى الرسم لانه تعريف بالمشابهة المختصة بالمعرف والتعريف بها رسم والرسم من اقسام
التعريف فلا وجه للحكم بتعسر تعريف العلم كما لا يخفى وذهب طائفة الى انه اي ان العلم نظري لكن لا يتعسر تحديده فقد ذكروا الفاء
للتعليل او التفريع له اي للعلم حدودا مبينة في الكتب الكلامية منها ان العلم اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او دليل هذا هو ماثور بعض
المعتزلة ومنها انه معرفة المعلوم على ما هو به وهذا ما اختاره القاضي ابو بكر الباقلاني ومنها انه عبارة عن الذي يوجب كون من قام
به عالما وهذا مختار الشيخ ابي الحسن الاشعري وقال شارح المواقف اجود تعريفاته انه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض هذا وتحقيق الحق في
شرح الايقاظات وشرح المواقف فتبصر لا يقال النظرية والبداهة من خواص العلم الحصولي الحادث كما تقرر في مقره وعلم العلم
علم حضوري لما تقرر في محله من ان علم النفس بذاتها وصفاتها العينية حضوري فلا يعقل كونه بديهيا او نظريا فكيف يصح نزاع
العقلاء في بداهته ونظريته لان العلم جواب عن ذلك الاعتراض المتعلق بماهيته اي ماهية العلم الكلية علم حصولي لانها ليست
من الصفات الانضمامية للنفس حتى يكون علمها حضوريا بل هي حقيقة من الحقائق التصورية وعلمها علم حصولي لا حضوري وهو المتنازع
فيه في هذا المقام واما العلم المتعلق بفرد من الماهية الكلية فلا شك في كونه حضوريا ولا كلام فيه **قوله** كالنور والسرور اعلم ان المصنف
اراد ببداهتهما اي بداهة النور والسرور بالصورة الاجمالية التي هي للمحدود لا الصورة التفصيلية التي هي للحد فيجوز ان يكونا اي النور والسرور
نظريين بالصورة التفصيلية وهكذا حال كل حقيقة مركبة فانها بديهية بالصورة الاجمالية ونظرية بالصورة التفصيلية ومن ههنا اي
مما ذكر من ان المراد ببداهتهما بالصورة الاجمالية ونظريتهما بالصورة التفصيلية تقترح اي يستنبط في القاموس المحيط الاقتراح ارتجال الكلام
واستنباط الشيء من غير سماع انتهى ان النزاع ههنا اي في ان العلم بديهي او نظري لفظي وهو عبارة عن تنازع المتنازعين في
لفظ واحد بان يريد احدهما معنى ويحكم عليه بحكم والآخر معنى آخر ويحكم عليه بحكم آخر كما يقول احد زيد كلمة ويريد به مصطلح النحويين ويقول الآخر
ليس بكلمة ويريد مصطلح الميزانيين ثم نتلو عليك ان في هذا المقام نزاعا لفظيا آخر وهو ان الاختلاف في التحديد الحقيقي للعلم او في
تعريفه مطلقا فالظاهر من المستصفى ان تحديده الحقيقي عسير جدا بل يسر طريق معرفته الا بالمثال والقسمة والصحيح من بعض العبارات

عن التعريف مطلقا قال في شرح التجريد هذا اذا كان حقيقة العلم مركبة من الاجزاء المحدية وتركيبها يكون مسلما عند الفريقين واما على تقدير
بساطتها وبناء البداهة على البساطة فالنزاع معنوي راجع الى البساطة والتركيب انتهى قوله فيهما هذا اي كون النزاع بين بداهة العلم ونظريته
لفظيا قوله فيهما عند الفريقين اي القائلين ببداهة العلم والقائلين بنظريته هذا وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى التعليق المرضي فان من قال
بنظريته اي نظرية العلم اراد صورته التفصيلية ومن ذهب الى [illegible] الاجمالية قال المصنف في الحاشية المنهية الاول اي النور
من الحسيات اي من الامور المحسوسة والثاني اي السرور من الوجدانيات لانه كيفية عارضة للنفس فهو من الامور المعقولة والظاهر ان قوله
كالنور والسرور التنظير اي تنظير للعلم به وذلك لعدم الاحتياج الى حذف المضاف ثم التنظير عبارة عن تشبيه امر في الحكم بامر آخر مغاير له وايضا
بذلك تشبيه العلم المطلق بذات النور والسرور في حكم البداهة يعني كما ان النور والسرور بديهيان كذلك العلم المطلق بديهي وهذا انما يصح اذا كان
البداهة والنظرية صفتين للعلوم والا فكيف يكون ذات النور والسرور متصفين بالبداهة كذا في بعض الشروح ويمكن ان تجعل قوله كالنور والسرور
اشارة الى ما هو المشهور في هذا المقام وهو التمثيل والتفسير بارادة جزئي الايضاح المثل بان يكون ذلك الامر من افراده وداخلا تحته ويقال
كالعلم بالنور والسرور اي يقدر لفظ العلم قبل النور والسرور ليكونا من افراد مطلق العلم واذن يكون دعوى البداهة مع الدليل بان يقال
وهذا اي العلم بالنور والسرور علم خاص بديهي وبداهة الخاص تستلزم بداهة العام فالعلم المطلق ايضا يكون بديهيا وهو المطلوب واما على تقدير التنظير
يكون دعوى بداهة العلم المطلق بلا دليل فلا يتم الا بدعوى بداهة بداهته ويرد عليه اي على استلزام بداهة الخاص لبداهة العام المنع الذي
المشهور من منع كون العام ذاتيا للخاص ومنع كون الخاص مدركا بالكنه يعني ان ذلك الاستلزام موقوف على شرطين متعارفين احدهما في جانب العام
وهو كونه ذاتيا للخاص وثانيهما في جانب الخاص وهو كونه متصورا بالكنه لا بالوجه وهذان الشرطان ممنوعان فيما نحن بصدده لجواز ان يكون مفهوم العلم عرضا عاما لما تحته
من العلوم لا جنسا لها ولجواز ان يكون البديهي هو علم النور والسرور بالوجه لا بالكنه فلا تستلزم بداهته بداهة ماهية العلم ولي من عند نفسي طريق ذوقي لدفع هذين
المنعين لكن خوف المجادلين لا يرخص لذكره انتهى في تلك الاضافة تلويح الى ان ذلك الطريق صحيح حسن لدى المنصفين المعرضين عن الجدال
ولعل ذلك الطريق الذوقي ان تجعل الخاص كعلم النور مقيدا والعام كالعلم مطلقا وبداهة المقيد تستلزم بداهة المطلق لانه
اي المطلق جزء خارجي اي ملحوظ قصدا لا مفهوم منفردا وهذا هو المراد من كونه جزءا تفصيليا كما بيناه في التعليق المرضي ومن ثمة سقط ما توهم
من ان المطلق لو كان جزءا خارجيا لما صح حمله على المقيد اما دريت ان الجزء الخارجي لا يحمل على الكل والتالي باطل لان المطلق يكون
محمولا على المقيد فالمقدم مثله المفهوم المقيد البديهي فتصوره اي تصور المقيد بدونه اي بدون تصور المطلق محال لا يتصور ثم توضيح المرام
على ما افاده بعض الاعلام ان العام لا يجب ان يكون ذاتيا للخاص بل يجوز ان يكون عرضا عاما له فلا يلزم من تصور الخاص بالكنه تصور
العام مطلقا واما المطلق فهو جزء خارجي للمقيد فان المقيد هو المطلق مع القيد فتصور المطلق ضروري عند تصور المقيد فاذا اخذ العلم
بالنور مقيدا لم يمكن ان يقال ان تصوره لا يستلزم تصور العلم لجواز ان لا يكون العلم المطلق ذاتيا للعلم الخاص فاندفع بما ذكره الشارح
من الطريق الذوقي منع كون العام ذاتيا للخاص واما منع كون العلم بالنور بديهيا بالكنه فهو باق بحاله اذ يجوز ان لا يتصور المقيد بالكنه
بل بوجه ما فلا يلزم تصور المطلق الا بوجه ما فان قيل الكلام في مفهوم المقيد وهو بديهي لا محالة لكونه انتزاعيا قلنا ان كان الكلام في المفهوم
البديهي فلا حاجة الى الاستدلال على بداهته لا الى جعل الخاص مقيدا فان ذلك المفهوم وحصته بديهيان بداهة علا ان الطريق الذي
ذكره شائع بينهم فلا يلائم تفسير الطريق الذوقي في كلام المص بما ذكره ولي من عند نفسي طريق الخ انتهى وفيه اي في الطريق
الذوقي المذكور نظر الناظر هو صاحب السلم تقف فان الضروري اي البديهي هو العلم الجزئي كعلم النور مثلا لا تصوره فليس تصور الخاص
او المقيد حاصلا عند حصول العلم بالنور فضلا عن ان يكون بديهيا قال في الحاشية لا تصور مفهوم المقيد اعني العلم بالنور مثلا واما العلم الجزئي

فهو حاصل بنفسه لا بصورته لانه علم حضوري لنفسه انتهى اي حاصل بنفسه لا بصورته لما دريت انه علم حضوري المتعلق بشيء مخصوص كالنور مثلا وهو غير تصوره
اي غير تصور حقيقته لان تصور الحقيقة علم حصولي كذا في الشرح يعني ان تصور حقيقة العلم الجزئي علم حصولي والعلم الجزئي علم حضوري فلا بد من المغايرة
بينهما ولا يستلزمها اي لا يستلزم العلم الجزئي تصور حقيقة العلم ثم تلخيص النظر ان العلم المقيد علم جزئي متعلق بشيء مخصوص وهو لا يستلزم
تصور حقيقة العلم فضلا عن بداهته وفرق بين حصول العلم بنفسه للعقل وبصورته فالعلم المطلق وان كان حاصلا في ضمن المقيد لكن لا يستلزم تصوره
لانا نفتقر في تصوره الى لحاظ مستأنف اذ كثيرا ما تحصل لنا علوم جزئية لمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم لان لحاظنا هناك
الى المعلومات لا الى العلم كذا في الشرح والحاشية ونفتقر في تصورها اي تصور العلوم الى لحاظ مستأنف بان نصرف النظر الى العلوم كما كان اللحاظ
الى المعلومات فحصولها ليس عين تصورها ولا مستلزما له فاذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بشيء مخصوص متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق
اصلا اي لا بالذات ولا في ضمن المقيد اذ لا يلزم تصور مفهوم المقيد من حصول علم جزئي كذا في الحاشية فضلا عن بداهته ثم لما كان يتوهم
ان يتوهم ان المطلق انما يحصل في ضمن المقيد فاذا حصل المقيد في العقل حصل مطلقه ايضا فيه ولا شك ان الحصول هو التصور فحصول العلم
الجزئي هو المقصود وتصور المقيد المتضمن للمطلق يكون مستلزما التصور ذلك المطلق دفعه بقوله وبالجملة فرق بين بين حصول العلم الجزئي الحاصل
بنفسه اي لا بصورته لانه علم حضوري بنفسه للعقل وبين تصوره اي تصور العلم الجزئي والاول علم حضوري ومناط العالمية والانكشاف دون
الثاني اي التصور فانه علم حصولي مفتقر الى اللحاظ المستأنف فالمراد من الحصول هناك هو الحضور كحصول الشجاعة اي كالفرق بين
حصول الشجاعة بنفسها الموجبة للاتصاف بكونه شجاعا وتصورها الذي هو ليس كذلك فحصول الشجاعة غير مستلزم لتصورها ولا تصورها
يستلزم حصولها فحينئذ حصول المغايرة بينهما لا يلزم من كون احدهما ضروريا كون الآخر كذلك والقول اي الجواب عن ذلك النظر بانا
نستدل ببداهة العلم بالنور على بداهة حقيقة العلم حتى يتوجه النظر فيقال انه لا يلزم من بداهة العلم بالنور بداهة تصوره فضلا عن بداهة
تصور حقيقة العلم بل نستدل بان الكلام في مفهوم المقيد البديهي اعني العلم بالنور مثلا فالمقصود هو الاستدلال ببداهة تصور مفهوم المقيد
البديهي على بداهة تصور مفهوم العلم المطلق ولا ريب في استلزام بداهة تصور المفهوم المقيد لبداهة تصور مفهوم المطلق لا يجدي نفعا
خبر لقوله والقول ثم ذلك لا يورث ذلك الكلام بداهة حقيقة العلم بالكنه اذ يكفيه اي يكفي تصور مفهوم المقيد تصوره اي تصور العلم المطلق بوجه
اجمالي حاصل بنفسه في الذهن مع القيد ولا كلام فيه فانه بديهي قطعا وانما الكلام في العلم بالكنه لا في العلم بكنهه ثم توضيح المرام على
ما في بعض الحواشي انه لا يلزم من بداهة مفهوم المقيد بداهة مفهوم المطلق اذ تصور مفهوم المطلق في ضمن المقيد يكون على وجهين احدهما ان يتصور
مفهوم المطلق في ضمنه بوجه اجمالي وثانيهما ان يتصور بوجه تفصيلي واللازم لبداهة المقيد انما هو بداهة المطلق على الوجه الثاني وهو ممنوع
فيما نحن فيه اذ يجوز ان يكون بداهة المقيد لكون تصور المطلق بوجه اجمالي بديهيا حاصلا بنفسه في الذهن مع القيد ولا يكون تصوره
على وجه تفصيلي بديهيا وكلامنا انما هو فيه انتهى قوله ثم التحقيق حقيقة آه اعلم ان حقيقة العلم ان كانت في شرح تجوهرها نلقي على ردعك
ان المصدر نوعان احدهما غير مشتق كالضرب وثانيهما مشتق من الاسماء الجامدة كالتحجر من الحجر والتجوهر من الجوهر ثم الجوهر ههنا بمعنى
الحقيقة لا بمعنى الكائن لا في موضوع والتجوهر بمعنى تحقق الحقيقة ملتئمة اي مركبة من الجوهريات اي الذاتيات فتعسر التحقيق لتعسر الامتياز
بين الذاتي والعرضي لاشتباه الجنس بالعرض العام والفصل بالخاصة فتحديدها كسائر الحقائق المركبة عسير الا اي وان لم تكن حقيقة العلم
مركبة بل تكون بسيطة كسائر الحقائق البسيطة فلما مر من الاختفاء لشدة الوضوح اي وضوح ماهية العلم اذ هو اي العلم اظهر الاشياء
كلها ونسبته الينا كنسبة الشمس الى الخفاش في القاموس الخفاش كرمان الوطواط سمي لصغر عينيه وضعف بصره ودماغه وجملة
المقال ان وجه تعسر التحقيق شدة وضوح ماهيته عند البصيرة كما ان الشمس تعسر احساسها بباصرة الخفاش لكمال ضوئها وضعف باصرتها

والمراد بالتفسير توضيح حقيقة العلم فرقت اي تفرقت اختلفت الفرق في تعيين ماهيته اي ماهية العلم تفصيله اي تفصيل الافتراق ان النفوس كذا العقول لكونها
... كالهادي ... انما يحصل النفوس المذكورة ان كلامنا ههنا في حقيقة علمنا اهل هو بديهي او نظري هكذا في بعض التعليقات لما كانت في
انفسها ظلمانية لما ثبت عنه طباع الامكان وبعداً عطف على ظلمة والمصدر بمعنى اسم الفاعل بالنسبة الى ما هو غير ذاتها وصفاتها العينية فانه
تعليل البعدية والظلمانية عما سوى الموجودة ليس معلولا لها اي للنفس والانعتا منها ولا شك ان القرب منحصر في الطرق الثلث للحضوري
من المعلولية والنعتية والعينية وفقدان هذه الطرق بين فيما نحن فيه ففقدانها مستلزم لفقدان القرب فثبت البعد وهو المطلوب
وانما اقتصر على الاولين ولم يذكر العينية لظهور فقدانها فاحتاجت النفوس الى اعلام المعلم وهو المبدأ الفياض تعالى شانه فاذا علمها فاما
بالاضافة فقط يعني اذا انكشف لها شيء فمبدأ انكشافه في علم النفس بغير ذاتها وصفاتها اما اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم قد حصل
الآن ولم يكن حاصلا قبل وهو مختار جمهور المتكلمين النافين للوجود الذهني وما فور الامام فخر الملة والدين القائل به حيث قال في شرح الاشارات
عند الاعتراض على الفلاسفة بان دليلكم انما يدل لو تم على الوجود الذهني لا على كون الموجود الذهني علما لم لا يجوز ان يكون اضافة بل
هذا هو الحق او باضافة نور اي نور فائض من المبدأ الفياض على نفس العالم فقط اي من غير ان يحصل هناك صورة من المعلوم
في نفس العالم وهو موصوف بوصف اضافة يعني اذا حصل النور الفائض حدث التعلق بين العالم والمعلوم يعبرون عنه بالفارسية بدانش
وبالعربية بالحالة الانجلائية وهو مسلك المحققين منهم اي من المتكلمين نتلو عليك انه قد افاد افضل المحققين ان هذا هو مختار علمائنا
الماتريدية كثرهم الله تعالى ويسمون ذلك الوصف بالحالة الانجلائية وهؤلاء شكر الله سعيهم قد اصابوا في ان منشأ الانكشاف
هي الحالة الانجلائية لكنهم قد اخطؤا في نفي الوجود الذهني اذ يلزمهم في علم المعدومات الخارجية تركا بتعلق العلم باللاشيء المحض وتميز
المعدوم الصرف وايضا قد غلطوا في القول بان علم الواجب سبحانه ايضا هي تلك الحالة الانجلائية فان الحق ان علمه سبحانه عينه هذا
وقد اختلف هؤلاء في ان العلم اي العلم المطابق للواقع والجهل اي العلم الغير المطابق له هل هما متحدان بالحقيقة او متغايران والحق
هو الاول فمطلق العلم معنى واحد يختلف باختلاف المعلوم فالمعلوم ان كان متحققا في الواقع كان العلم المتعلق به علما مطابقا والا
كان جهلا غير مطابق انتهى او باضافة صورة فقط اي بدون الانضمام الى النور وهذا مذهب بعض الحكماء حيث قالوا بان العلم هو
صورة المعلوم التي حصلت في نفس العالم بدون ذلك الانضمام او هي اي الصورة مقارنة مع ذلك النور فههنا اي في تحقيق العلم
ثلثة امور ذلك النور وتلك الصورة والتاثر اي قبول النفس الصورة فافترقت الفرق من الحكماء الى كل واحد منها اي من الامور
الثلثة فعلى الاول اي على تقدير كون العلم عبارة عن النور الذي هو عبارة عن الحالة الادراكية من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف
عليه ثم توضيح المقام على ما في بعض الحواشي ان الذاهبين الى ان العلم هي الحالة المعبر عنها بدانش فرقتان فرقة
زعمت انها انتزاعية وفرقة اعتقدت انها انضمامية وكلاهم يرون انها من مقولة الكيف ويا ليت من زعمها على تقدير كونها
انتزاعية لا تكون من مقولة الكيف لانحصار الكيف في الاعراض الانضمامية في غاية السقوط لان كثيرا من الكيفيات امور انتزاعية
كالزوجية والفردية وغيرها ثم القول بكون تلك الحالة انتزاعية باطل لان الكلام انما هو في العلم الذي هو منشأ الانكشاف
حقيقة ومنشأ الانكشاف حقيقة يستحيل ان يكون امرا انتزاعيا وان التجأ الى منشأ الانتزاع كان هو العلم حقيقة دون الحالة
الانتزاعية فالحق ان الحالة التي هي منشأ الانكشاف حقيقة انضمامية انتهى وعلى الثاني اي كون العلم عبارة عن الصورة ايضا
منها اي من مقولة الكيف عند الزاعمين بالشبح والمثال لان المثال كيفية نفسانية قائمة بالنفس كالكيفيات الخارجية القائمة
بالاجسام في الخارج وتابعة للمعلوم عند القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن قال في الحاشية يعني في كونها من المقولة

العينية فاذا كان المعلوم جوهرا كانت الصورة جوهرا واذا كان عرضا كانت عرضا من المقولة التي كان المعلوم منها انتهى لخص عليك ان لا
ان القائلين بان الصورة الحاصلة في الذهن هي العلم افترقوا فرقتين فرقة ذهبت الى ان الحاصل من الشئ في الذهن الذي هو العلم
مثال من ذلك الشئ وشبحه المغاير له بالماهية وفرقة آمنت بان الحاصل من الشئ في الذهن نفس حقيقته وهو العلم فالاولون يذهبون
الى ان العلم مطلقا وهو الشبح الحاصل في الذهن من مقولة الكيف والآخرون وان كانوا يقولون ان العلم من مقولة الكيف لكن ذلك
لا يستقيم على مذهبهم بل العلم عندهم تابع للمعلوم وثانيا ان تقرير مذهب الزاعمين بالشبح والمثال انه اذا علمت الاشياء حصلت في
ذهن العالم صور ومفاهيم وتلك الصور والمفاهيم مغايرة بالماهية لذوات الصور فصورة زيد ليست عين زيد ومفهوم الانسان ليس
نفس حقيقة الانسان الموجودة في الخارج فتلك الصور والمفاهيم هي العلوم عند اولئك الزاعمين وهي المسماة بالامثال والاشباح
فتلك الاشباح لها اعتباران اعتبار قيامها بالذهن واعتبار انفسها مع قطع النظر عن القيام بالذهن فهي عند هؤلاء بالاعتبار الاول
علوم وبالاعتبار الثاني معلومات والاشياء ذوات الاشباح وانما هي معلومة بوساطة الاشباح هذا والتفصيل والتحقيق في بعض الحواشي
ثم لما كان القول بكون الصورة تابعة للمعلوم في كونها من المقولة العينية مخالفا لعدهم العلم من مقولة الكيف فتصدى البعض لاندفاع
تلك المخالفة بارتكاب المجاز والبه اومى بقوله الا ان يرتكب بالتجوز كما قيل قائله جلال الملة والدين الدواني يعني ان عدهم العلم من مقولة
الكيف تجوز ومسامحة تشبيها للصور الذهنية بالامور العينية المندرجة تحت مقولة الكيف حقيقة وزيفه المحقق الهروي بان هذا التحقيق
كما تراه خال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق انتهى وهذا والتفصيل في التعليق على الثالث اي كون العلم عبارة عن قبول الصورة
من مقولة الانفعال زيف بان قبول الصورة ليس معناه الا كون الذهن محلا للصورة والمحلية نسبة بين المحل والحال ومن البديهيات
ان العلم ليس عبارة عن نفس التعلق والنسبة لانها معنى اعتباري انتزاعي وبان الضرورة حاكمة بان الانكشاف يحصل بمجرد الصورة
ولا دخل للقبول فيه هذا والمختار عند المحققين الراسخين في العلم هو الاول اي النور ويعبرون عنه بالحالة الادراكية وبالحالة الانجلائية
فالتعبير الاول هو الشائع بين المتاخرين من الحكماء والميزانيين والثاني هو المتعارف بين المتكلمين المحققين ثم لما وقع في عبارات
بعض المتاخرين ان الحالة عرضية للصورة وورد عليه ان العرضي هو الخارج المحمول فلو كانت الحالة عرضية للصورة كانت محمولة
عليها اما بالمواطاة وهو كما ترى لان المبادي لا تحمل بالمواطاة او بالاشتقاق فيلزم كون الصورة عالمة فدفعه الشارح
بقوله وهي عندهم قائمة بالعالم لا بالصورة حتى يلزم كون الصورة عالمة ومقارنة لتلك الصورة في موضوع واحد وهو العقل فليس
بينهما اي بين الحالة والصورة علاقة العروض الا على المسامحة كالكاتب والضاحك فكما ان كلا منهما عرضي للآخر من حيث المقارنة
في موضوع واحد من دون عروض احدهما للآخر كذلك الحالة عرضية للصورة من حيث المقارنة في موضوع من دون عروضها للصورة
والحق في تحقيق العلم ان العلم نور ظهور قائم بذاته لا عرض قائم بغيره كالانوار العارضة للاشياء وواجب لذاته اي عينه تعالى فهو بسيط
وليس مندرجا تحت شئ من المقولات العشرة فان العلم الحقيقي لا العلم بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه في الفارسية بدانستن
انما حقيقته مبدأ لانكشاف الاشياء وظهورها بان يكون هو بنفسه اي بذاته لا بوساطة استناده الى العلة مطابقا لمعنى الظهور
ومصداقا لحمله والممكن لما كان في حد اي مرتبة ذاته مع قطع النظر عن علته الموجدة في بقعة القوة الاضافة من قبيل لجين الماء
والبقعة في اللغة قطعة من الارض وحيز الليسية اي محلا للعدم اقتضائه الوجود يعني ان الممكن ليس مقتضيا لوجوده لانه لو اقتضى
لعدمه والا لكان ممتنعا فيلزم الانقلاب فان توهم ان الممكن كما انه ليس بمقتض لوجوده كذلك هو ليس بمقتض لعدمه فلم جعله الشارح
محلا للعدم لا للوجود ازيح بان الامر وان كان كذلك لكن الوجود مفتاق الى العلة الموجدة بخلاف العدم فانه لا يحتاج الى العلة

بل يكفي فيه عدم العلة الموجدة فلهذا صار العدم اولى من الوجود للممكن وان كان كلاهما بالنظر الى ذاته سيان فاحفظ كان في حد ذاته امرا
ظلمانيا لا ظاهرا لما بين الظلمة والظهور من المنافاة ولا مظهرا للغير فلا يكون الممكن علما ولا في حد ذاته اي مع قطع النظر عن الاستناد
اليه تعالى عالما اما نفي كونه علما فلما دريت ان العلم هو النور فكيف يصح كون الامر الظلماني عين النور واما نفي كونه عالما في مرتبة ذاته فلان العالم
ينكشف عنده الاشياء وذات الممكن من حيث هو هو ليست كذلك لانه امر ظلماني في حد ذاته فكما ان قوامه اي تقرره وهذا بالنظر الى
الجعل البسيط ووجوده هذا بالنظر الى الجعل المؤلف انما هو بالعرض من تلقاء اي جانب افاضته الجاعل الحق قوام الممكن ووجوده كذلك عالميته
اي عالمية الممكن انما هي بالعرض من تلقاء افاضته العالم الحق علمه فمصداق حمل الوجود الحقيقي والعلم الحقيقي على الواجب تعالى متعلق
بالحمل وانما لم يتعرض للقوام ههنا لان كون مصداق حمل الوجود نفس ذاته بذاته يستلزم كون مصداق حمل التقرر كذلك نفس ذاته بذاته و
مصداق حمل الوجود والعلم على الممكن هو اي الممكن من حيث استناده اليه تعالى فكما ان وجود الممكن هو وجود الواجب كذلك علمه اي
علم الممكن هو علم الواجب تعالى ثم في كلامه انظار افادها افضل المحققين في حواشيه منها ان قوله بان يكون هو بنفسه مطابقا لمعنى الظهور
ومصداقا لحمله غير مستقيم لان العلم هو مبدأ لانكشاف الاشياء وظهورها عند العالم فانما يجب ان يكون هو بنفسه مصداقا للمبدئية للظهور
لا ان يكون هو ايضا ظاهرا حتى يجب ان يكون بنفسه مصداقا لمعنى الظهور ولا استلزام بين كون الشيء مبدأ الظهور شيء آخر وبين كونه
ظاهرا بنفسه كما في مبحث بداهة العلم ونظريته ومنها انه لا يلزم من كون الممكن لا ذات له لا بجعل الجاعل ان لا يكون ذات الممكن بنفسها
مصداقا للمبدئية للانكشاف والا لزم ايضا من كون الانسان مثلا لا ذات له لا بجعل الجاعل ان لا يكون ذات الانسان بنفسها
مصداقا للانسانية نعم يفيد بان العلم من الصفات ومرتبة الانسانية مرتبة الذات فكما ان مصداق الانسانية انما يكون باستفادة
ذات الانسان من الجاعل كذلك مصداق العالمية انما يكون باستفادة الصفة من الجاعل على ان الشارح لا باس له بالتزام ان
ذات الانسان ليست بنفسها مصداقا للانسانية بل هو بالاستناد الى الجاعل فافهم ومنها ان قوله كان في حد ذاته امرا ظلمانيا
لا يدري ماذا اراد به فان اراد به ان الممكن بلا جعل الجاعل اياه امر ظلماني فهو باطل اذ لا ذات للممكن بلا جعل الجاعل فهو بلا جعل الجاعل
ليس امرا ظلمانيا ولا نورانيا بل هو لا شيء بحت وان اراد به انه بنفس ذاته بلا اعتبار امر زائد على ذاته امر ظلماني فان عني بالامر
الظلماني ما لا يكون مصداقا بنفس ذاته لمبدأ الانكشاف فكون كل ممكن كذلك ممنوع بل يجوز ان يكون حقيقة بعض الممكنات بنفسها
بلا زيادة امر عليها مصداقا لمبدأ الانكشاف لا بد لنفي ذلك من دليل وان عني غير ذلك فلا يفيد ما هو بصدده من المرام بل هو بمعزل
عن هذا المقام اقول بان المراد بالامر الظلماني ما لا يكون مصداقا بنفس ذاته لمبدأ الانكشاف وقوله بل يجوز ان يكون الخ ليس بمستقيم
اذ منشأ كون الممكن امرا ظلمانيا انما هو الامكان فان الممكن وجوده انما يستفاد من الواجب تعالى وهو بنفسه في حيز الليسية فالممكن
ليس بنفسه مصداقا للوجود فضلا عن كونه مصداقا لمبدأ الانكشاف المتفرع على الوجود والظلمانية انما هي عدم كونه مصداقا بنفس
ذاته لمبدأ الانكشاف فتفكر بل العلم هو الوجود المجرد فيه ما اورد من انه ان اراد به ان مفهومهما واحد فظاهر ان مفهومهما مختلفان
وان اراد ان مصداقهما واحد فهو ممنوع بل مصداق العلم هو الصفة الانضمامية التي حققناها ومصداق الوجود المجرد الذات الموجودة
المجردة وما سياتي منه في بيانه انما يدل على تقدير تمامه على ان الذات المجردة صالحة للاتصاف بالعلم لا انها حقيقة العلم
كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى قال في الحاشية هذا اضراب عن الحكم السابق المستفاد من التشبيه لان المتبادر منه ان العلم
غير الوجود فنفى التشبيه قوله فكما ان قوامه ووجوده انما هو بالعرض ووجه التبادر ان المشبه والمشبه به يكونان متغايرين كما
سياتي فيه انه انما يدل على ان الذات المجردة صالحة للاتصاف بالعلم لا انها حقيقة العلم فالحوالة ليست في موقعها فالواجب

سبحانه يجعل العقل امرا نورانيا وانكان في ذاته امرا ظلمانيا لكونه ممكنا ترجيح بانه ان اراد به انه سبحانه يجعل العقل مبدأ الانكشاف الاشياء
فذلك مم بل الحق ان الواجب سبحانه يجعل في العقل امرا نورانيا اي يفيض فيه حقيقة هي مبدأ انكشاف الاشياء وان اراد به انه
سبحانه يجعل العقل صالحا لان ينكشف عنده الاشياء فمسلم لكن لامساس له بما ادعاه ينكشف الاشياء عند قيامها به اي بالعقل وليس العلم
امرا زائدا على وجوده اي وجود العقل الخاص المجرد زيف بانه ان اراد به اتحاد مفهومهما فذلك بين البطلان وان اراد به اتحاد حقيقتهما
ومطابقهما فهو ممنوع كيف ومطابق الوجود المجرد نفس ذات العقل بلا زيادة امر عليها ومطابق العلم يجب ان يكون حقيقة يلزمها الاضافة
الى المعلوم لذاتها وذات العقل لا يلزمها الاضافة الى شيء لذاتها ولو تنزل عن ذلك فلا يلزم من اتحاد العلم والوجود المجرد وبهذا المعنى
الا ان يكون العلم نفس ذات العقل لا ان يكون العلم نفس ذات الواجب كما ادعاه انت تعلم ان كلام الشارح مبني على الاتحاد
بين وجودي الممكن والواجب فاذا كان العلم عين الواجب فيكون عين الممكن ايضا فافهم ولهذا اي لان العلم ليس بزائد على وجود العقل
يدرك ذاته بذاته لان ذاته حاضرة عنده نعم قد يفتقر العقل الى ان يكون وجود حضور المعلوم له حتى ينكشف المعلوم عنده اي عند العقل
اذا كان هو اي المعلوم غير ذاته وصفاته العينية وذلك اي الانكشاف باعلام المعلم المتعلم هذا مناسب لما هو مختار الشارح من ان العلم
لا يزيد على الوجود المجرد وان مصداقه نفس ذات العالم فان الاعلام عبارة عن افاضة العلم في المتعلم واذا فرض ان العلم نفس ذات العالم
فعلمه بالاشياء الغائبة عنه لا يكون باضافة العلم فيه بل بنفس احضار المعلوم عنده فكان الاولى الاكتفاء بقوله واضافة وجوده اي وجود المعلوم
له اي للعقل فالعلم وانكان اظهر الاشياء واوضحها لكنه يمتنع تصوره بالكنه بان يكون حقيقته مركبة من الجنس والفصل فيجعل تلك الحقيقة المركبة حدا
ليكتسب العلم منها وبكنهه اي يمتنع تصوره بكنهه بان يحصل حقيقته بنفسها في الذهن كسائر البديهيات ونسبة العقول اليه اي الى العلم
كنسبة الخفاش الى الشمس ونسبة القمر اليها اي الى الشمس فتفكر في الحاشية توضيحه ان نورية العقل لما كانت مستفادة من النور الحق
فهو من حيث استفادته النور من النور المحض نسبتها اليه تعالى كنسبة القمر الى الشمس ومن حيث ان العقل عاجز عن دركه تعالى نسبته اليه كنسبة الخفاش
الى الشمس انتهت **قوله فيها** نسبتها اي نسبة نورية العقل **قوله فيها** كنسبة القمر آه يعني كما ان نور القمر مستفاد من نور الشمس فكذلك نور العقل
مستفاد من نوره تعالى **قوله فيها** كنسبة الخفاش آه يعني كما ان باصرة الخفاش عاجزة عن روية الشمس كذلك بصيرة العقل عاجزة عن ادراك
كنهه تعالى فاستبان صحة كلا التشبيهين **قوله** فان كان اعتقادا آه اثر المصنف ههنا اي في تحقيق التصديق ما اختاره ارباب التحقيق من الحكماء حيث
جعل التصديق بسيطا بمعنى نفس الحكم وهذا هو المتبادر من عطف الحكم على التصديق حيث قال فتصديق وحكم عطفا تفسيريا ولم يجعله عبارة عن مجموع الاطراف
والحكم كما اختاره رئيس المتكلمين فخر الملة والدين ولا عن التصور بشرط الحكم وهو مذهب صاحب المطالع وغيره بمعنى الاعتقاد فان الحكم
يطلق على معان منها النسبة التامة الخبرية اعني جزء القضية ومنها المحكوم به ومنها القضية من حيث اشتمالها على ربط احد المعنيين
بالآخر ومنها انتساب امر الى امر آخر وهو من افعال النفس ومنها الاعتقاد وهو التصديق واشار المصنف حيث عدل عن العبارة المشهورة
وهي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة الى قوله ان كان اعتقادا النسبة خبرية الى ان الاصطلاح اي اصطلاح الميزانيين وقع
في تحقيق التصديق على ما عليه اللغة وهو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن وهذا مما يظهر من كلمات الشيخ وصرح به كثير
من المحققين كالمحقق التفتازاني في شرح المقاصد والعلامة الشيرازي في درة التاج حيث قال مراد از تصديق وتكذيب معنى لغوى
انيست انتهى واشار الى انه اي التصديق كيفية اذعانية غير ادراكية عندهم لحدوثها بعد الادراك الذي هو مبدأ الانكشاف
وكذا الظن والشك والوهم وقيل هو الصواب لان العلم عبارة عما هو مبدأ الانكشاف وهذه الكيفيات انما تحصل بعده الا ترى انهم يعبرون
عن العلم بالفارسية بدانش وعن التصديق بگرويدن وعن التكذيب بناگرويدن وعن الظن بگمان نيكو كردن وعن الوهم بگمان سست كردن

وعن الشك برابر داشتن هر دو طرف وعن الاستفهام بطلب فهم کردن وعن التمنی آرزو بردن فهذه الکیفیات مغایرة للعلم بالذات ثم لما کان لمتوهم ان یتوهم ان الظاهر من تقسیم العلم الی التصور الساذج والتصدیق کما بینه المصـ هو کون التصدیق قسما من العلم کالتصور لا من الکیفیة فاین الاشارة الی کونه کیفیة غیر ادراکیة فدفعه بقوله وفی عدها ای عد الکیفیة اعنی بها التصدیق من العلم مسامحة باخذ العلم بمعنی ما یعم الاذعان بطریق عموم المجاز الا انه جری المصـ ههنا ای مبحث متعلق التصدیق علی ما اشتهر فی افواه القوم من تعلقها ای تعلق الکیفیة بالنسبة التامة الخبریة وهذا هو مذهب جمهور الحکماء لا بالمنتسبین ای الموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما هذا ما اختاره المحقق الهروی وینسب الی الشیخ ایضا کما هو الحق متعلق بالمنفی لا بالنفی کذا فی الحاشیة ثم توضیح الکلام ان المصنف اختار فی هذا المقام ما هو مختار المحققین فی جعل التصدیق نفس الحکم وفیه اشارة الی ان الاصطلاح فی التصدیق وقع علی المعنی اللغوی والی ان التصدیق کیفیة غیر ادراکیة لکن ذهب الی غیر ما ذهب الیه اهل التحقیق فیما یتعلق به التصدیق حیث اختار فی متعلق الاذعان ما هو المشهور من تعلقه بالنسبة ولم یذهب الی ما هو الحق من تعلقه بالمنتسبین حال کون النسبة رابطة بینهما فقول الشارح الا انه جری الخ اعتراض علی المصـ کذا فی بعض الحواشی ثم لما کان للحکم معان متعددة وبکل معنی یدخل تحت مقولة مغایرة للمقولة التی یدخل تحتها بحسب المعنی الآخر قال واما الحکم بمعنی ادراکها ای ادراک النسبة التامة الخبریة فعین التصدیق عند المتاخرین واما عند المتقدمین فالتصدیق عندهم کیفیة غیر ادراکیة وهی الاذعان هذا هو مرام الشارح وزیف بان الحکم بمعنی ادراک النسبة عین التصدیق بالاتفاق بین القدماء والمتاخرین لکن القدماء یقولون ان ادراک النسبة الذی هو التصدیق مباین بالحقیقة للادراک التصوری سواء تعلق بالنسبة او بغیرها والمتاخرین یقولون انه مغایر للادراک التصوری بالمتعلق فقوله عند المتاخرین بناء علی زعم من ان التصدیق عند القدماء کیفیة غیر ادراکیة مبنی الاذعان ان الاذعان لیس ادراکا وهو فاسد فان التصدیق عند القدماء هو الاذعان وهو ادراک کما عرفت انتهی والحکم بمعنی ادراک النسبة شطره ای جزء التصدیق عند امام المتکلمین فخر الملة والدین فان التصدیق عنده عبارة عن مجموع الادراکات الاربعة یعنی کما ان معلوم الحکم بمعنی ادراک النسبة وهو النسبة جزء للقضیة باجماع العاقلین کلهم بحیث لم یشک فیه احد یعنی کون النسبة جزءا من القضیة مما اتفق علیه العقلاء الا ان المحققین منهم ای من العاقلین جعلوه ای المعلوم اعنی النسبة جزء المفهوم ای مفهوم القضیة لا حقیقتها ولا استبعاد فی کون الشیء جزءا لمفهوم شیء آخر لا لحقیقته کما ان البصر جزء المفهوم العمی لا لحقیقته اذ هی حالة بسیطة او ای حقیقة القضیة مرکبة من جزئین ای الموضوع والمحمول حال الارتباط قال المحقق فی الاساس اجزاء اولی هر قضیه بیش از دو نبود وبتالیف سه جزء نشود واما سه جزء نشود چه تالیف جزوی نبود بل ربط اجزا بود بیکدیگر واگر تالیف جزوی بودی بربطی مستانف حاجت افتادی واگر لا محالة تالیف را جزوی شمرند باید که در اعتبار بمثابه جزو صوری بود نه جزو مادی و دیگر اجزا جزو مادی بود انتهی ثم تحقیق المقام علی ما افاده بعض الاعلام ان القضیة مرکبة اعتباریة بلا شبهة فانها انما یرکبها العقل والنسبة الرابطة کانها هیأة صوریة لهذا المرکب اذ بها ترتبط احدی حاشیتیه بالاخری فان قیل بکون النسبة جزءا منها کانت اجزاؤها ثلثة الموضوع والمحمول والنسبة وان قیل ان القضیة عبارة عن الموضوع والمحمول حال کون النسبة رابطة بینهما کانت اجزاؤها هی الموضوع والمحمول وکانت النسبة داخلة فی مفهومها لا فی حقیقتها والنزاع فی ذلک لا یعود الی طائل انتهی واما الحکم بمعنی الانتساب ای ایقاع النسبة او انتزاعها الذی هو فعل من افعال النفس فله حظ من الشرطیة ای الحکم بالمعنی المذکور شرط لتحقق التصدیق ولا یصح کونه جزءا منه والا لکان التصدیق مرکبا من الکیف والفعل فیکون من المرکبات الاختراعیة وهو کما تری بخلاف الحکم بمعنی ادراک النسبة فانه قد عرفت انه عین التصدیق او شطره عند شرذمة من المستحدثین فالتصدیق عندهم عبارة عن الادراکات الثلث والحکم شرط له وهذا هو مذهب صاحب المطالع وغیره

ومن ههنا اي من اجل كون الحكم بمعنى الانتساب شرطا لوجود التصديق فسر وهو اي المصنف التصديق بتصور معه حكم يعني ان التصديق الذي هو قسم
من العلم عبارة عن الادراكات الثلث لكن مع مقارنتها مع الحكم فالحكم شرط له لا شطره الداخل في ماهيته ولو بني هذا التفسيري تفسيره
التصديق بكونه تصورا معه حكم على ما هو الحق من ان الحكم هو الاذعان الذي هو كيفية غير ادراكية فلا جناح عند سلطان العقل الاضافة
من قبيل لجين الماء اي العقل الذي هو السلطان وتوضيحه على ما في بعض الحواشي انه لو بني التفسير المذكور وهو ان التصديق تصور معه
حكم على ما هو التحقيق من ان الحكم هو الاذعان لا الانتساب الذي هو من افعال النفس فلا باس به عند العقل اذ الحكم لما كان شرطا لتحقق
التصديق لا داخلا في ماهيته فلا فرق بين ان يكون انتسابا او اذعانا اي فعلا او انفعالا اذ يصح ان يكون شيء داخلا تحت مقولة ويكون
ذلك الشيء مشروطا لشيء آخر يكون داخلا تحت مقولة اخرى وقد اشار في كلامه الى ان الحكم لو كان ادراكا لا فعلا ولا انفعالا فالتفسير المذكور
لا يصح على هذا التقدير لان الحكم ح كسائر الادراكات ادراك فلا وجه لخروجه عن التصديق وجعله شرطا والا يلزم الترجيح بلا مرجح فافهم انتهى
وزيف بان الاذعان نحو من الادراك وهو نفس التصديق وليس التصديق عبارة عن ادراك معه تصديق فبناء هذا التفسير على ما ذهب
اليه من ان الاذعان كيفية غير ادراكية بناء فاسد على فاسد **قوله** والا فتصور آه سواء كان التصور الساذج مقارنا مع الاذعان كما
في القضية المقبولة اي المذعنة فان تصور موضوعها ومحمولها مقارن للاذعان او بدونه اي بدون الاذعان سواء كان قضية
غير مقبولة كالمشكوكة او الموهومة او لم يكن قضية سواء كان تصورا واحدا كتصور الانسان فقط او متعددا بلا نسبة كتصور الانسان
والكاتب او مع النسبة ايضا لكن تكون تقييدية كالحيوان الناطق وغلام زيد او تكون نسبة تامة غير خبرية كقوله اضرب فهذه كلها
من التصورات التي تكتسب من القول الشارح ومطلق التصور الساذج اعم من التصور الساذج الذي اعتبر فيه عدم المقارنة مع الاذعان
وهذا اي اجتماع التصور الساذج مع الاذعان الذي هو التصديق لا ينافي التقابل بينهما اي بين التصور والتصديق بحسب الصدق اي
الحمل المقصود منه ازاحة توهم عسى ان يختلج في الصدر من ان ما ذكر من اجتماع التصور والتصديق في القضية المذعنة يصادم المقابلة التي
ذكرها المصنف فيما بعد بقوله وهما نوعان متباينان الخ بان ذلك الاجتماع لا يصادم التقابل المذكور لان مصداق كل منهما مغاير للآخر
ثم استدل على عدم المنافاة بقوله **في الحاشية** لانهما على تحقيق المص لا يجتمعان بحسب الصدق على شيء واحد كالنوم واليقظة انتهى
وان شئت تفصيل هذا المقام فاستمع لما افاده افضل المحققين من ان الادراك اذعان او غيره والاول اما جازم فاما مطابق
فاما ثابت فهو اليقين او غير ثابت فهو التقليد او غير مطابق فهو الجهل المركب وغير جازم فهو الظن وهذه اقسام التصديق والثاني اي
الادراك الذي هو غير الاذعان اما متعلق بالمفرد او متعلق بالنسبة والاول اما احساس فاما بالبصر او سمع او شم او ذوق او لمس او غير
احساس فاما متعلق بالصور المخزونة في الخيال فتخييل او بالمعاني الجزئية فتوهم او بالكليات وما في حكمها كالجزئيات المجردة ان امكن علمها
بما هي جزئية فتعقل والثاني اي العلم بالنسبة غير الاذعان ان كان ترددا فيها فشك وان كان ادراكا مرجوحا فوهم وان كان
تكذيبا فانكار وان كان نفس تصورها من دون تردد ومرجوحية وتكذيب فتخييل وهذه الاقسام للتصور فالنسبة وان كانت مدركة
تكون معلومة بنحوين من العلم الاول متخيل وهو تصور نفس النسبة والثاني الاذعان وهو الاعتقاد بها فالتخييل
الذي هو نحو من التصور يجامع الاذعان في الوجود في القضية المقبولة المذعنة وهذا لا ينافي التقابل بين التصور والتصديق بحسب
الصدق اذ لا يلزم من ذلك صدق التخييل على التصديق وبالعكس كما لا يخفى انتهى **قوله** هما نوعان متباينان آه اي متخالفان
بحسب الماهية النوعية وبحسب الصدق اي الحمل على ما سياتي في جواب الشك وقد يستدل عليه اي على اختلافهما بحسب الماهية
بان اختلاف لوازمهما فالتصور يلزمه عموم التعلق والتصديق يلزمه خصوص التعلق يدل على اختلافهما نوعا فان اختلاف اللوازم

مستلزم لاختلاف الملزومات كما ان اتحاد الملزومات يدل على اتحاد اللوازم لان الملزوم علة واللازم معلول وقد تقرر ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد واما اتحاد اللوازم فلا يدل على اختلاف الملزومات لجواز كون اللوازم اعم تحققا من الملزومات **ثم** لما كانت دلالة اختلاف اللوازم
على اختلاف الملزومات عند الشارح مبنية على امتناع استناد الكثير الى الواحد من حيث هو واحد لان اللوازم معلولة للملزومات ومستندة

اليها فقال اقول تحقيق المقام على وجه ينكشف به المرام ان وحدة العلة تستوجب وحدة المعلول لامتناع استناد الكثير الى الواحد من حيث
هو واحد لان الواحد من الحيثية المذكورة لا يصدر عنه الا الواحد لما سمعت انه ليس في طباع الكثرة ان تصدر عن الواحد من تلك الحيثية
نعم يجوز ان يصدر الكثير عن الواحد من حيث انه كثير بالاعتبار وان كان واحدا بالذات وبالعكس اي وحدة المعلول تستوجب وحدة العلة
لامتناع توارد العلل المستقلة على معلول واحد وكذا يمتنع توارد العلل الناقصة في مرتبة واحدة فلا يكون لشيء وجودان ولا صورتان ولا فاعلان
وهكذا في مرتبة واحدة ودليل الكل واحد كذا في الحاشية **قوله فيهما** وكذا يمتنع آه فان تعدد العلل الناقصة مستلزم لتعدد العلة التامة لكونها جزءا منها
وتغاير الجزء مستلزم لتغاير الكل **قوله فيهما** ودليل الكل واحد وهو لزوم الاستغناء عن العلة على تقدير تعدد العلل ان استقلت احدها في نحو عليتها او
عدم تعدد العلة على تقدير تعددها ان لم تستقل احدها في نحو عليتها مثلا لو كان لشيء واحد فواعل متعددة فان كفى ح احدها في الفاعلية لزم استغناء المعلول
عن غيره من الفواعل وان لم يكف احدها في الفاعلية لزم ان لا يكون هناك فواعل متعددة بل فاعل واحد هو مجموع الاشياء التي فرضت فواعل وهكذا
الكلام في غير الفاعل من العلل فافهم فانحفاظ اصل الوحدة لازم من الجانبين في مطلق العلة جاعلة كانت او غيرها واما انحفاظ نحو الوحدة
من كونها بالعدد اي بالتشخص او بالطبيعة اي بالماهية الكلية نوعية كانت او جنسية فغير لازم بالنظر الى طباع المعلول وتوضيحه ان المعلول
الواحد بالتشخص لا يقتضي ان يكون له علة واحدة بالتشخص بل يكفي فيه ان يكون العلة واحدة بالنوع او بالجنس بخلاف العلة الواحدة
بالتشخص فانها تقتضي ان يكون معلولها واحدا بالتشخص ولا يجوز ان يكون معلولها واحدا بالنوع او بالجنس فوحدة العلة باية جهة كانت
محفوظة في المعلول اي ان كانت العلة واحدة بالتشخص فمعلولها يكون واحدا بالتشخص وان كانت واحدة بالنوع فمعلولها واحد نوعي
وان كانت بالجنس فمعلولها واحد جنسي واما نحو وحدة المعلول فلا يلزم ان يكون محفوظة في جانب العلة بل جاز ان يكون وحدته بالتشخص
ولا يكون وحدة العلة كذلك بل جاز ان يكون وحدتها بحسب النوع او بحسب الجنس كذا في بعض الحواشي **قال في الحاشية** لان طباع
المعلول لا يستدعي انحفاظ نحو وحدته في العلة ولهذا قيل تعين المعلول لا يدل على تعين العلة واما تعين العلة فيدل على
تعين المعلول فوحدة العلة باي نحو كانت محفوظة في المعلول بعينها انتهى **قوله فيهما** لا يستدعي انحفاظ نحو وحدته آه وان كان
يستدعي انحفاظ اصل وحدته في العلة ليس من المحقق لديك تأييد على عدم استلزام وحدة المعلول بالتشخص لوحدة العلة بالتشخص بل
يجوز ان يكون العلة واحدة بالنوع او الجنس مع كون المعلول واحدا بالتشخص جواز تعدد العلل المستقلة على التعاقب والتبادل
من بدو الامر في بادي اللحظ ثم الفحص الحكيم بان العلية انما هي لامر مشترك بينهما اي بين العلتين والخصوصيات معزولة عنها اي عن العلية
فلا دخل للخصوصيات في ايجاد المعلول وتفصيل هذا المقام في التعليق المرضي فوحدة العلة بالطبيعة تستوجب وحدة المعلول كذلك اي
بالطبيعة ولو مع مزاد يعني ان العلة اذا كانت طبيعة نوعية فيجب ان يكون المعلول ايضا طبيعة نوعية وان كان مخلوطا بالعوارض
المشخصة والصحيح ان يكون طبيعة جنسية لامتناع عموم المعلول وخصوص العلة قال المعلم للحكمة اليمانية ما حاصله ان وحدة العلة
بالنوع مستلزمة لوحدة المعلول كذلك وان كان له وحدة اخرى ايضا باعتبار آخر وبالجملة يجب ان لا يكون المعلول متكثرا بالنوع
اذ ليس في طباع الكثرة ان يصدر عن الواحد من حيث هو واحد في مرتبة واحدة لا بمعنى ان لا يكون المعلول الا واحدا بالتشخص بل
بالنوع فقط كذا في الحاشية **قوله فيهما** اي بالطبيعة ولو بامر زائد كلمة لو وصلية والامر الزائد هو التشخص المقصود منه دفع اختلاج وهو ان قول الشارح

واما انحفاظ نحو الوحدة آه يدل دلالة واضحة على جواز كون المعلول واحدا بالشخص وان كانت العلة واحدة بالطبيعة كما ترى في صورة تبادل العلل على معلول شخصي فان العلة هي الامر المشترك وهو واحد بالطبع واما قوله فوحدة العلة بالطبيعة تستوجب وحدة المعلول كذلك يدل على ان وحدة العلة بالطبيعة تستوجب وحدة المعلول بالطبيعة وهل هذا الا تدافع بين الكلامين بان قوله تستوجب وحدة المعلول كذلك لا يدل على نفي الوحدة الشخصية للمعلول وقت كون العلة واحدة بالنوع حتى يتم ذلك الاختلاج بل انما يدل على وجوب وحدة المعلول وحدة بالنوع على تقدير وحدة العلة كذلك وهذا لا ينافي الوحدة الشخصية للمعلول فان النوع يكون مخلوطا بالعوارض الشخصية وجملة المقال ان العلة اذا كانت واحدة بالنوع فيكون معلوله واحدا بالنوع او بالشخص لا واحدا بالجنس لامتناع عموم المعلول عن العلة والمضايقة في خصوصه عنها فلفظ كذلك وان كان يدل على كون المعلول واحدا بالنوع لكن هذه الوحدة قد توجد في ضمن الوحدة الشخصية ايضا فالتدافع مدفوع **قوله فيها** قال المعلم آه تقوية وتاييد لما افاده الشارح سابقا وزيف بان الطبيعة الجسمية علة عندهم لهيولى العناصر وهيولات الافلاك مع ان الجسمية واحدة بالنوع وهيولى العناصر وكل من هيولات الافلاك انواع متخالفة فالعلة واحدة بالنوع والمعلولات كثيرة بالنوع وبانهم اتفقوا على ان الواجب سبحانه هو العلة الفاعلية للكل بالحقيقة واما غيره فوسائط وروابط لافواعل كما صرح به المحقق في شرح الاشارات فهو سبحانه مع انه واحد بالعدد علة للانواع والاجناس المتخالفة فمن اين انحفاظ نحو وحدة العلة في المعاليل **قوله فيها** الحكمة اليمانية اي الحكمة الاسلامية فان قوما من اليمن جاؤا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبايعوا على يده عليه الصلوة والسلام واسلموا فوصف رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانهم وحكمتهم حيث قال الحكمة حكمة اليمن **قوله فيها** لكان لها آه اي للمعلول وحدة شخصية مغايرة للوحدة النوعية باعتبار اقترانها مع العوارض المشخصة واما وحدة المعلول بالشخص او بالطبيعة فلا تستوجب وحدة العلة كذلك اي بالشخص او بالطبيعة لجواز ان يكون العلة طبيعة نوعية ويكون المعلول واحدا بالشخص وجنسية ويكون المعلول واحدا بالنوع مشتركة بين الاشخاص ناظر الى قوله طبيعة نوعية او الانواع ناظر الى قوله وجنسية التي هي علل في بادي اللحظ فوحدة اللوازم التي هي المعلولات بالنوع لا تستلزم وحدة الملزومات التي هي العلل كذلك اي بالنوع لجواز ان يكون وحدة الملزومات بحسب الجنس لا بحسب النوع الاعلى مختار الشيخ استثناء من قوله لا تستلزم وحدة الملزومات كذلك حيث اختار الشيخ انحفاظ نحو اي خصوصية الوحدة كوحدة النوع ايضا اي كما اختار انحفاظ اصل الوحدة قال الشيخ في المقالة الرابعة من برهان الشفاء ان المعلول المتحد بالنوع لا يستند الى المتحد بالجنس اصلا والواحد بالنوع يجب ان يكون لمطلق علة الوحدة الشخصية والوحدة النوعية ولعل هذا اي انحفاظ نحو الوحدة عنده اي عند الشيخ من الفطريات اي من البديهيات حيث لا يسوغ اي لا يجوز عند القريحة اي عند الطبيعة ابهام العلة مع تحصل المعلول فان المبهم يكون اضعف من المحصل فلا يجوز كون العلة واحدة بالجنس وكون المعلول واحدا بالنوع سيما اذا كانت العلة جاعلة فان العقل يستنكف عن تجويز كون العلة الجاعلة اضعف من معلولها وكون المعلول اقوى من علته نعم الشرط يجوز كونه اضعف من المشروط واريح بان هذا يدل على ان الشيخ ذهب الى انحفاظ نحو الوحدة في مطلق العلة جاعلة كانت او غيرها كما يدل عليه قول الشارح سيما الخ وليس الامر كذلك فان الشيخ ذهب الى ان الصورة الجسمية علة للهيولى الشخصية فالعلة واحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد عند الشيخ وانما مذهبه انحفاظ نحو الوحدة في الجاعل فقط انتهى **قال في الحاشية** فاتحاد اللوازم بالحقيقة النوعية دليل على اتحاد الملزومات بالنوع واما على مختار الجمهور فما بيناه انتهى **قوله فيها** فما بيناه من تجويز كون اللوازم متحدة بالنوع وعدم كون الملزومات متحدة بالنوع بل متعددة بالجنس لجواز ان يكون العلة هي الامر المشترك الكلي كما عرفت واما اختلاف اللوازم التي هي المعاليل مطلقا اي سواء كان الاختلاف بحسب الشخص او بحسب النوع او بحسب الجنس فيستلزم لاختلاف الملزومات التي هي العلل مطلقا

بالمعنى المذكور لامتناع صدور الكثير من الواحد دليل الاستلزام وتقريره انه لما كانت اللوازم معلولات والملزومات عللا فلو جاز تعدد اللوازم مع
اتحاد الملزومات يجاز صدور الاشياء الكثيرة من المبدأ الواحد وهو يصادم ما تقرر في مقره من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المتاخرون
فقد ذهبوا الى انهما اي التصور والتصديق متحدان نوعا ومختلفان متعلقا فان التصور يتعلق بكل شيء بخلاف التصديق فان متعلقه خاص كالنسبة
مثلا اقول المقصود منه تزييف مذهب المتاخرين كيف يصح الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا مع اختلاف المتعلق لما عرفت انفا من ان اختلاف
اللوازم مستلزم لاختلاف الملزومات فاذا اختلف التصور والتصديق بحسب المتعلق اختلف بحسب اللازم واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
كما ان اتحاد الملزوم يدل على اتحاد اللازم فالقول باتحاد التصور والتصديق نوعا وتغايرهما متعلقا كما هو مذهب المتاخرين قول بالمتنافيين
اذ اتحاد الملزوم ينافي اختلاف اللوازم وهذا كله تفصيل لما **قال في الحاشية** لان اختلاف المتعلق اختلاف في اللوازم فلا يتصور مع اتحادهما نوعا
فتامل انتهى لعله اشارة الى ان هذا انما يتم لو ثبت كون اللوازم لوازم الماهية فلو كانت لوازم الصنف فكلا وحاشا فلا بد من اثبات كونها لوازم الماهية
ودونه خرط القتاد فافهم ولان عطف على قوله لما مر وتزييف آخر لما تقرر المتاخرين اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم وبالعكس بناء على اتحادهما
اي اتحاد العلم والمعلوم ذاتا وتغايرهما اعتبارا فاتحاد احدهما يوجب اتحاد الآخر ومتعلقهما هو معلومهما لكونهما قسمين من العلم فلو كان التصور والتصديق
متحدين نوعا فيلزم اتحاد معلومهما اعني متعلقهما فكيف يتصور الاختلاف بين متعلقيهما ولما كان في زعوم المستحدثين هو الاختلاف بين متعلقيهما
فلا مناص من ان يكون بينهما اختلاف نوعي فزبدة المقال ان اتحاد التصور والتصديق بحسب النوع يوجب اتحاد متعلقيهما بالذات فاما تخالف
متعلقاهما ففيه خدشة افادها افضل المحققين من انه كما ان اتحاد العلم يوجب اتحاد المعلوم كذلك اتحاد المعلوم يوجب اتحاد العلم كما اعترف
حيث قال وبالعكس فكما لا يستقيم القول باتحاد التصور والتصديق مع اختلاف المتعلقين كذلك لا يستقيم القول باتحاد المتعلقين مع اختلاف
حقيقتي التصور والتصديق كما ذهب اليه القدماء من ان ما يتعلق به التصديق يتعلق به التصور ايضا فما اورده على المتاخرين ليس مختصا بالورود
بجنابهم بل هو وارد على القدماء ايضا ومنشأ المفاسد هو القول باتحاد العلم والمعلوم انتهى الا ان هيهنا مذهب المتاخرين على حصول
الامثال المقصود منه تاييد مسلك المتاخرين وتزييف دليل المتقدمين بان اتحاد العلم والمعلوم مبني على حصول الاشياء بانفسها في الذهن
ونحن نقول بحصول الاشباح واذن لا يكون بينهما اتحاد بل تباين بالذات فان الشبح يكون مغايرا لذي الشبح بالذات فكيف يستلزم اتحاد
احدهما اتحاد الآخر فتامل ثم زيف ذلك الابتناء بقوله وانت خبير باختلاف المثالين ذاتا ايضا توضيحه ان التمسك بحصول الامثال لا يجدي
نفعا للمتاخرين بل هو قادح لمرامهم وهو الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا لان مثاليهما مختلفان ذاتا فلا جرم يكون ذو المثال اعني نفس التصور
والتصديق مختلفا ذاتا اذ الفطرة السليمة لا تجوز انتزاع المثالين المختلفين ذاتا عن المتحدين كذلك وفي ذلك هدم لاساس مرام المتاخرين وجملة الكلام
ان اتحاد التصور والتصديق ذاتا واختلافهما متعلقا غير مستقيم على كلا الاصلين ولا ادري خدشة اخرى على مذهب المتاخرين انهم قالوا في
حقيقتهما اي حقيقتي التصور والتصديق فان جعلوهما من اقسام الصورة الحاصلة والتعلق حينئذ يكون عبارة عن المعلومية فيلزم ان اتحاد
العلم يوجب اتحاد المعلوم فمن اين يحصل الاختلاف بينهما بحسب المتعلق واليه اشار بقوله فعرفت ما عليه آنفا والامر الآخر غير الصورة وهو الحالة
الادراكية لا يظهر من كلامهم اي كلام المتاخرين اذ العلم من مذهبهم في مبحث العلم الا الصورة فلا يصح التمسك بالحالة حتى يقال ان العلم عندهم
بمعنى الحالة واذن لا يتحد العلم بالمعلوم هذا قوله من الادراك آه يظهر منه ان الادراك اي العلم جنس والاعتقاد اي التصديق والتصور الساذج نوعان
متباينان منه اي من الادراك حقيقة يتلو عليك ان هذا انما يتم لو جعل قول المصنف من الادراك متعلقا بقوله نوعان واما لو جعل متعلقا
بقوله متباينان كما هو المقصود الاقرب فكلا وحاشا اذ المعنى حينئذ ان التصور والتصديق نوعان متباينان من جهة الادراك يعني ان التصور ادراك
والتصديق ليس بادراك بل من لواحقه كما هو مذهب المحققين واذن يكون مذهبه موافقا لمذهبهم ويكون اطلاق العلم على التصديق

مساحة فادرك هذا هو المختار عند المصنف رح كما يدل عليه تحقيقه الآتي لدفع الشك فلا مسامحة في عد التصديق من العلم وما حققناه سابقاً
من ان التصديق كيفية غير ادراكية لحد وشهابه لا انكشاف وفي عدها من العلم تسامح فهو مختار المحققين وليس هو مختار المصنف حتى يتوهم التناقض
بين ما ذكر سابقاً وبين ما ذكر ههنا بل مختار المصنف ان الاذعان نوع من الادراك ولا مسامحة في عده من العلم فعلى هذا معنى قول الشارح المذكور
سابقاً من انه اشار الى ان الاذعان كيفية غير ادراكية انه حصل من قول المصنف هذه الاشارة اليه من غير ان يكون هو مختار المصنف فاحفظ **قوله** ثم
لا جراء تحقيقه ان مطلق التصور لما كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق يصدق على نفسه وعلى نقيضه لكونهما من المفهومات العقلية توضيح المقام
على ما افاده بعض الاعلام ان ظاهر هذا الكلام وان كان ماخوذا ومنتحلا من كلام بعض الاذكياء في شرحه للرسالة القطبية لكن لما تكلمنا عليه وبهنا
على فساده فلا ينبغي ان يحمل كلام الشارح في هذا المقام على ذلك علاوة ان كلام الشارح ههنا في التصور المقابل للتصديق لا في التصور
المرادف للعلم وكلام بعض الاذكياء في الثاني كما عرفت فمحصل كلام الشارح على ما فصلناه في الحاشية السابقة ان مطلق التصور المقابل للتصديق
من دون ان يعتبر معه مقارنة الاذعان وعدمها لما كان في صرافة العموم ومحوضة الاطلاق ولم يكن مقيدا بمقارنة الاذعان ولا بعدمها يتعلق
بنفسه وبنقيضه ويصدق على نفسه ونقيضه لكونهما من المفهومات العقلية فيكونان متصورين قطعاً بالحمل العرضي متعلق بقوله يصدق والمراد به الحمل
العرضي الاشتقاقي فان التصور ونقيضه لما كان من المفهومات العقلية تعلق بهما التصور فيحمل عليهما المتصور المشتق منه حملا عرضيا واما حمل التصور
على نفسه ونقيضه حملا عرضيا بالمواطاة فغير معقول لان المبادي لا تحمل بالمواطاة حملا عرضيا على شيء **قال في الحاشية** اي المتعارف بان يكون
الموضوع من جزئيات المحمول ويقابله الحمل الاولي الذاتي انتهى واما التصور من حيث اعتباره مع عدم مقارنة الحكم اي الاذعان والتصور الملحوظ
بانه لم يعتبر معه مقارنة الحكم اي الاذعان فمفهومهما الكائنان حاشيتين من قضية مذعنة ولوحظ من حيث انه مقارن للاذعان لكونه طرفا من
نسبة مذعنة كما في قولنا التصور الغير المقارن للاذعان او التصور الملحوظ بانه لم يعتبر معه مقارنة الاذعان مفهوم من المفهومات مثلا
لم يتعلق شيء منهما بنفسه لان نفسه في هذه القضية المذعنة متصور مقارن للاذعان والتصور الملحوظ معه الاذعان نعم اذا لوحظ مفهومهما
ولم يجعل جزء قضية مذعنة كان نفس مفهومهما متصورا بتصور غير مقارن للحكم او بتصور لم يعتبر معه الحكم فح يتعلق بنفسه ويصدق على نفسه
صدقا عرضيا وكذا الحال في نقيضه فنقيضه ان كان جزءا من قضية مذعنة لم يصدق عليه انه متصور بتصور لا حكم معه ولا اعتبار للحكم معه والا
صدق عليه ذلك فالمقيد بعدم الحكم او بعدم اعتباره لا يحمل على نفسه ونقيضه حملا عرضيا على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيدا بالحكم او اعتباره
لان العلم المتعلق بهما حين كونهما مقيدين بالحكم او اعتباره اي جزئين من قضية مذعنة لا يصدق عليه انه تصور لا حكم معه وتصور لم يعتبر معه الاذعان
ضرورة انه تصور اعتبر معه الحكم والاذعان فلا يصدق على ما تعلق به هذا العلم انه متصور بتصور لا حكم معه ولم يعتبر معه الحكم فهذا محصول كلام الشارح
واما المقيد بعدم الحكم اراد به التصور الساذج الذي اعتبر فيه انه غير مقارن للاذعان وهو اخص من مطلق التصور الساذج فان التصور الساذج
قد يكون مقارنا للاذعان كتصور موضوع القضية المذعنة او محمولها وقد لا يكون مقارنا للاذعان كتصور مفهوم مفرد لا يكون جزءا من قضية
وقد مر مفصلا او بعدم اعتباره اعلم ان التصور الساذج اذا اعتبر مقارنا للاذعان كان معتبرا بشرط شيء واذا اعتبر مع عدم مقارنته
للاذعان كان معتبرا بشرط لا شيء واذا لم يعتبر معه مقارنة الاذعان ولا عدمها كان لا بشرط شيء فهو بالاعتبار الثالث اعم منه بالاعتبارين
الاولين بحسب التحقق فان الماهية لا بشرط شيء اعم من الماهية المخلوطة والمجردة فلا يحمل على نفسه اي نفس مفهوم المقيد بعدم الحكم او
بعدم اعتباره وعلى نقيضه بذلك الحمل اي بالحمل العرضي على تقدير كون نفسه ونقيضه مقيدا بالحكم او اعتباره لان العلم المتكيف بالكيفية
الاذعانية اراد به العلم المتعلق بحاشيتي القضية المذعنة وهو تصور ساذج مقارن للاذعان ولا يصدق عليه انه تصور غير مقارن للاذعان
وقد مر في شرح كلامه هذا ما افاده افضل المحققين في حواشيه على هذا الشرح لا يصدق على شيء منهما اي من التصور المقيد بعدم الحكم والتصور المقيد

مقدمة منه

بعدم اعتبار الحكم كذا في التحقيق فانه لا يقال له اي لذلك العلم انه تصور لا حكم معه ولا يعتبر معه الحكم فتفكر قوله هنا شك ۵ قال المصنف في الحاشية اعلم ان
تقرير هذه الشبهة اي بيانها يتوقف على ثلث مقدمات تلقاها المحققون بالقبول فانه لو لم تسلم واحدة منها لم تتوجه الشبهة كما لا يخفى المقدمة الاولى ان العلم
والمعلوم متحدان بالذات المقدمة الثانية ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان لاختلاف لوازمهما المقدمة الثالثة ان التصور يتعلق بكل شيء
اولا [illegible] العلم انه يعني ان المصنف قرر الشبهة باعتبار المصدق به كما ينطبق به الحل الآتي وصرح حاشية على قوله فاذا تصورنا التصديق اي المصدق
به كان [illegible] شك تقرير الشبهة باعتبار نفس التصديق اي الاذعان بان يقال اذا تصورنا نفس التصديق وكنهه بالمقدمة الثالثة فالتصور
وكنه التصديق يكونان متحدين بالمقدمة الاولى وقد علمتم انهما متباينان نوعا بالمقدمة الثانية فتح اي حين تقرير الشبهة باعتبار نفس التصديق
فالجواب حينئذ ان التعلق اي تعلق التصور بكل شيء لا يستلزم التعلق بكل وجه حتى يستلزم التعلق بكنهه ايضا بل يجوز ان يكون تعلق التصور بشيء من
وجه جائزا ومن وجه ممتنعا ونختار ان التصديق من هذا القبيل فيجوز ان يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وكنهه ويجوز التعلق به اي بالتصديق باعتبار
وجهه ورسمه فاذن لا يلزم نظرا الى المقدمة الاولى الا اتحاد التصور مع وجه التصديق لا اتحاده مع كنه التصديق حتى يلزم المحذور الا ترى
مما يؤيد امتناع تعلق التصور بحقيقة التصديق ان حقيقة الواجب تعالى يمتنع تصوره بالكنه وانما يجوز تصوره بالوجه الا ترى ان معاني الحروف
يمتنع تصورها وحدها وانما يجوز بعد ضم ضميمة اليها فتدبر لعله اشارة الى ان التصديق ماهية امكانية لا حجر في اكتناهها فمنع جواز تعلق التصور
بكنه التصديق مكابرة واما التاييدان المذكوران فلا يجديان فيهما اما الاول فلان القياس على الواجب تعالى قياس مع الفارق فانه
تعالى لبساطته [illegible] خارج الا كنه بخلاف التصديق واما الثاني فلان تصور الحروف وحدها يشهد على امتناعه الضرورة العقلية ولا يلزم
انقلابها عن حقيقتها وامتناع تعلق التصور بكنه التصديق يابى عنه تلك الضرورة هذا ويمكن ان يكون اشارة الى الايراد الذي ذكره الشارح
بقوله اقول يرد عليه [illegible] على الجواب الذي ذكره المصنف في الحاشية بقوله فالجواب ان التعلق الخ والمورد المحقق الهروي قيل انه وان امتنع تعلق
التصور بكنه التصديق لكن لو فرض تعلق التصور بكنه التصديق ولا شك في ان فرض الممتنع ليس بممتنع فاذن وجب اتحادهما بناء
على المقدمة الاولى وهي ان العلم والمعلوم متحدان بالذات ويلزم التغاير بينهما بناء على المقدمة الثانية وهي ان التصور والتصديق حقيقتان
مختلفتان [illegible] قوله وعلى تقدير التباين النوعي [illegible] تغايرهما وبالجملة يلزم صدق الشرطيتين المتنافيتين احدهما قولنا لو فرض تصور كنه
التصديق يلزم الاتحاد بينهما لاتحاد العلم والمعلوم بالذات والاخرى قولنا لو فرض تصور كنه التصديق يلزم التغاير بينهما لتحقق الاختلاف النوعي
بينهما فان قيل انا لا نسلم لزوم صدق الشرطيتين المتنافيتين لكذب مقدمهما واذا كذب المقدم كذب الشرطية لاستلزام كذب الجزء كذب الكل
فذلك الايراد غير [illegible] والمجيب في [illegible] صدق المقدم تفصيل الازاحة ان صدق المقدم غير لازم في صدق الشرطية
بل يجوز [illegible] على صدق الحكم الاتصالي لا على صدق الاطراف كقولنا ان كان الثلثة
زوجا كان [illegible] عن ذلك الايراد والمجيب ايضا هو المحقق الهروي ان المنافاة بين الشرطيتين المذكورتين ممنوع فان
نقيض الاتصال [illegible] المنافاة الاخرى انهم يجوزون استلزام المقدم
المحال [illegible] حيوانا [illegible] على جواز استلزام المحال
محالا آخر وكذلك [illegible] ان زيدا قائما وقولنا ان المركب [illegible] من الاشياء ثابتا لم يكن زيد قائما
[illegible] في بحث التقابل
[illegible] لا يجوز العقل ان يكون
[illegible] باعتبار نفس التصديق ان التصور يمتنع ان يتعلق

بكنه التصديق اذ العلم المتعلق به اي بكنه التصديق علم حضوري لما تقرر في مقامه ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري والتصديق
من صفات النفس والتصور علم حصولي فلا يصح تعلقه بكنه التصديق والا لكان علم التصديق حصوليا مع انه حضوري ثم هذا الجواب سخيف اما اولا
فلان التصديق حقيقة كلية لها افراد قائمة بالمصدقين فعلم التصديق بافراده القائمة بالمصدقين علم حضوري لانه علم بالصفة من صفات النفس
واما علم حقيقته الكلية بما هي كذلك فعلم حصولي كيف والكلي بما هو كلي ليس قائما بالنفس قياما عينيا اي قياما هو مناط الاتصاف فعلمه حصولي قطعا
واما ثانيا فلما افاده الشارح بقوله اقول ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وبعرضياته علم حصولي تقريره ان العلم بالشيء اذا كان
حضوريا فالعلم بذاتياته وبعرضياته الانتزاعية حصولي فنفس التصديق المجمل معلوم بالعلم الحضوري والعلم المتعلق بذاتياته على سبيل التفصيل
حصولي تصوري فاستبان تعلق التصور بكنه التصديق فعاد الاشكال قهقرى انت تعلم ان الوجه الاول اولى من الوجه الثاني اذ وروده
موقوف على كون التصديق حقيقة مركبة من الذاتيات بخلاف الاول فانه ناهض على كل تقدير سواء كان حقيقة التصديق مركبة
او بسيطة كما لا يخفى ومن ههنا وقع الاختلاف في بساطة النفس وتجردها في الحاشية لان علم النفس بذاتياتها وبصفاتها الانتزاعية علم
حصولي لا حضوري والا لم يقع الاختلاف في حقيقتها بانها بسيطة او مركبة مجردة او مادية انتهت توضيح المرام انه لا ارتياب في ان
علم النفس بذاتها علم حضوري ولو كان العلم بذاتياتها ايضا حضوريا لما وقع الاختلاف في ان ذاتها بسيطة او مركبة والتالي باطل
فالمقدم مثله وجه الملازمة ان الذاتيات ان تحققت فلا يتصور البساطة وان عدمت فلا يمكن التركيب ولا يتصور الخفاء فيهما لما دريت
ان العلم الحضوري في الانكشاف مماثل للبديهي في عدم التوقف على النظر وكذا لو كان العلم بعرضياتها الانتزاعية حضوريا لم يقع الاختلاف
في تجرد النفس وعدم تجردها بل يحصل الجزم بواحد منهما بلا خلاف لكن وقع الاختلاف فيه فلم يكن ذلك العلم حضوريا فقوله وقع الاختلاف في
بساطة النفس ناظر الى ان العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري علم حصولي وقوله وتجردها راجع الى ان العلم بعرضياته علم حصولي ثم
لما كان يستبعد في بادي الراي كون العلم بذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري حصوليا اومى الى دفعه بقوله والسر ان معلوم الحضوري
هو المجمل اي بالتشخص الا فالعلم بحقيقته الكلية ولو كانت مجملة علم حصولي كذا في الحاشية قوله فيها بالتشخص المقصود منه ازاحة وسوسة وهي
ان علم المجمل بحقيقته الكلية لا يكون الا حصوليا فلا يصح كون المجمل معلوما بالعلم الحضوري بان المعلوم بالعلم الحضوري هو المتشخص الملحوظ
من حيث الاجمال لا الحقيقة الكلية حتى يتم الوسوسة دون المفصل اذ المفصل يحصل في الذهن بعد تحليل المجمل وملاحظة الاجزاء تفصيلا
فالعلم بالمفصل انما يكون بحصول صور اجزائه في الذهن فيكون العلم حصوليا هذا ثم لما كان يتوهم ان ذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري
واوصافها العينية حاصلة للمدرك بنفسها بصورة اجمالية ولو ارتسمت صورها التفصيلية ايضا للمدرك يلزم اجتماع المثلين لانه عبارة
عن ان يجتمع في الذهن فردان من نوع واحد ولا شك ان المجمل والمفصل متحدان نوعا واللازم باطل لانه لو جاز ذلك لارتفع الامان
عن الحس وجاز ان يكون الشيء الواحد الذي نراه ونذعن بوحدته اشياء كثيرة واللازم باطل بالضرورة العقلية فالمقدم كذلك فاذ دريت
هذا فاستبان لك ان الملزوم اعني ارتسام الصور التفصيلية لذاتيات المعلوم بالعلم الحضوري وكذا اوصافها باطل فدفعه بقوله ولا يلزم
اجتماع المثلين المستحيل بين الحاصل بنفسه والحاصل بصورته التفصيلية فيجوز تفرع على قوله هو المجمل دون المفصل تعلق التصور بحده التام فعليك
بالتامل الصادق والتفكر الفائق ثم تفصيل الدفع انه انما يلزم اجتماع المثلين المستحيل لو كانا متفقين بالاجمال والتفصيل بان يكون كلاهما
اجماليين او تفصيليين اما اذا كان احدهما اجماليا والآخر تفصيليا كما فيما نحن فيه فلا استحالة في اجتماعهما وكذا لا استحالة في حصول احدهما بنفسه والآخر بصورته
هذا والتفصيل في الحاشية المنهية وفي التعليق المرضي قوله هو ان العلم والمعلوم المراد هذه المسألة اي مسألة اتحاد العلم والمعلوم مبنية على حصول الاشياء
بانفسها في الذهن لا اي ليست مبنية على حصول الاشياء باشباحها فان الحاصل في الذهن من حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية علم

ومن حيث هو هو اي مع قطع النظر عن تلك العوارض معلوم وعلى القول بالشبح انما العلوم هي الاشباح والمعلومات هي الماهيات فبينهما تغاير بالذات
فلا يتصور الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا القول فالشك انه غير ناهض هذا والحق انه ضعيف لما سبق ان للشبح ايضا اي كما ان للحاصل
في الذهن اعتبارين فان الشبح من حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية علم ومن حيث هو هو معلوم فما الخصوصية للاصل الاول اي لحصول الاشياء
بانفسها في الذهن ثم توضيح المرام على ما افاده بعض الاعلام ان مدار الشبهة التي ذكرها المص ليس على ثلث مقدمات فحسب لانه لو فرض ان العلم
والمعلوم متحدان ذاتا وان التصور والتصديق متباينان بالذات وان التصور متعلق بكل شيء وقيل بان العلم هو الشبح القائم بالذهن والمعلوم
نفس الشبح لم يلزم اتحاد التصور والتصديق سواء قررت الشبهة بتعلق التصور بنفس التصديق او بتعلقه بما يتعلق به التصديق وذلك لان
التصديق او ما يتعلق به التصديق ذو الشبح والتصور هو الشبح ولا يلزم من اتحاد العلم والمعلوم اعني الشبح القائم ونفس الشبح اتحاد الشبح وذي الشبح
فلا بد لاتمام تقرير الشبهة من ضم مقدمة رابعة هي ان الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها فهذا الكلام من الشارح تنبيه على عدم وفاء ما ذكره المص في تقرير الشبهة
بتمام التقريب انتهى وما اختلج في صدري ان عدم صحة ابتناء مسئلة الاتحاد بين العلم والمعلوم على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بحسب المرتبتين
المرتبتين المذكورتين في الشبح ايضا انما يستقيم اذا اريد من المعلوم المعلوم بالذات واما لو اريد منه المعلوم بالعرض بمعنى ما قصد تصوره فعدم
تلك الصحة كما ترى فاندفع بقول الشارح واما المعلوم بالعرض بمعنى ما قصد تصوره فقد يغاير العلم على كلا الاصلين اي حصول الاشياء
بانفسها وحصولها باشباحها اما على تقدير حصول الشبح فظاهر فان الشبح يكون مغايرا لذي الشبح ذاتا واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها
في الذهن فالعلم في العلم بالوجه مغاير بالذات لما هو مقصود به اي بالوجه وملتفت اليه بالذات اعني ذا الوجه الذي هو المعلوم بالعرض فان الوجه
وذا الوجه مختلفان ذاتا فافهم توضيحه ان الكلام في مسئلة الاتحاد ان اجري على المعلوم بالذات وهو الشيء من حيث هو فلا شك في اتحاد العلم
معه سواء كان حصول الاشياء بانفسها او باشباحها بلا فرق وان اريد بالمعلوم المعلوم بالعرض اي ما قصد تصوره فلا شك في ان العلم
يغاير المعلوم بذلك المعنى سواء كان حصول الاشياء بانفسها او باشباحها ولا فرق بينهما اما على تقدير حصول الشبح فلان المقصود منه تصور
ذي الشبح ولا شك ان الشبح مغاير له واما على تقدير حصول الاشياء بانفسها فلان العلم في العلم بالوجه مغاير لذي الوجه فان الوجه وذا الوجه
مختلفان ذاتا واذا لم يمكن الاتحاد والمغايرة متفاوتين في الاصلين فدعوى كون هذه المسئلة مبنية على اصل حصول الاشياء
بانفسها تحكم بحت لا دليل عليه كذا في بعض الحواشي **قوله** فاذا تصورنا التصديق الخ قال المص في الحاشية المنهية اي المصدق به تفسير
للتصديق كما في صورة الشك فان النسبة المشكوكة في القضية يتعلق بها الشك وهو تصور والتصور علم فيتحد مع المعلوم اعني النسبة المشكوكة
واذا زال الشك تعلق بها الاذعان وهو تصديق وعلم فيتحد مع المعلوم والمعلوم كان متحدا مع التصور فيلزم اتحاد التصور والتصديق فان
متحد المتحد يكون متحدا وانما حمل على ذلك اي المصدق به وعليه اي على المصدق به مدار الحل المذكور في المتن بقوله وحله على ما تفردت الخ
وذلك لان حاصل الحل المذكور ان التصور والتصديق كيفيتان مختلفتان بالحقيقة عارضتان لذات واحدة وهي النسبة كما ان النوم
واليقظة كيفيتان مختلفتان حقيقة عارضتان لذات واحدة كذات زيد مثلا فذلك الحل يدل على ان هناك شيئا ثالثا معروضا
لكل من التصور والتصديق المختلفان بحسب الحقيقة لا ان واحدا منهما معروض للآخر كما هو الحاصل عند تقرير الشبهة بنفس التصديق اقول
في تزييف تلك الحاشية بانه يجري الحل المذكور في تقرير الشك بنفس التصديق ايضا كما يجري في تقرير الشك بالمصدق به فالتخصيص مما
لا طائل تحته فان حصول صورة الاذعان لا ينافي التخالف النوعي بينه اي بين الاذعان وبين الحالة الادراكية التصورية تقريره
على ما في بعض الحواشي ان المتحقق عند تعلق التصور بنفس التصديق ليس الا صورة الاذعان الحاصلة في الذهن ونحن نقول الاتحاد
التصور مع تلك الصورة وتلك الصورة علم مجازي ولا ضير في الاتحاد معها واما العلم الحقيقي هناك فهو الحالة الادراكية التصورية المغايرة

لتلك الصورة نوعا قوله فانها اي الصورة من حيث الحصول آه فان اوهم ان الشيء من حيث الحصول الذهني معلوم بالعلم الاشراقي اي الحضوري
فان الحصول في الذهن نفس القيام به والحلول فيه تقرير الوهم ان الشيء من حيث الحصول في الذهن والشيء من حيث القيام بالذهن امر واحد
ومن البين ان العلم صفة حقيقية من صفات النفس وقد تقرر ان علم النفس بذاتها وصفاتها الحقيقية علم حضوري فيكون الشيء من حيث
الحصول في الذهن معلوما بالعلم الحضوري لا معلوما بالعلم الحصولي فقول المص فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام
به علم غير سديد نعم لو قال فانها من حيث هي معلوم ومن حيث الحصول الذهني والقيام به علم لكان تاما واذ ليس فليس ثم لما كان المتوهم
ان يتوهم ان حصول الشيء في الذهن مغاير للقيام به كما ان حصول الشيء في الزمان والمكان مغاير لقيامه بهما فان الضرب مثلا
حاصل في الزمان والمكان وليس قائما بهما وانما هو قائم بالضارب فكذلك الشيء حاصل في الذهن وغير قائم به فلا يكون صفة للنفس فلا يكون
العلم به حضوريا دفعه بقوله ليس من مرة حصول الشيء في الزمان والمكان فان الحاصل فيهما لا يكون حالا فيهما فلا يكون نعتا وصفة قائمة بهما
وانما يكون ذلك الحاصل مظروفا لهما وهما ظرفان له بخلاف الحاصل في الذهن فانه يكون حالا في الذهن وصفة قائمة به كقيام السواد بالجسم
الا ترى تأييد على ان الحصول في الذهن عبارة عن الحلول فيه انهم استدلوا على بساطة النفس ببساطة ما هو حاصل فيها
في النفس تفصيل الاستدلال ان النفس تعقل البسيط الذي لا جزء له كالوحدة والنقطة فيجب ان تكون غير منقسمة اذ لو انقسمت لزم انقسام ما هو
حاصل فيها كالوحدة والنقطة اذ انقسام المحل مستلزم لانقسام الحال فلو لم يكن الحصول في النفس عبارة عن الحلول فيها لم يتم ذلك
الاستدلال فانه لا يلزم من انقسامها انقسام ما هو حاصل فيها زيفه افضل المحققين بان هذا الاستدلال انما يدل على ان الحصول في الذهن عبارة
عن الحلول فيه عند المستدلين بهذا الاستدلال لا على ان الحصول في الذهن هو الحلول فيه في الواقع فاللازم ان لا يستقيم القول
بكون الحاصل في الذهن معلوما والقائم به علما على راي هؤلاء لا على ان لا يصح في الواقع فلا يلزم ان لا يصح قول المص في الواقع اذ
لا قطع بصحة الاستدلال في الواقع كيف والعلامة القوشجي معترض على هذا الاستدلال بان الحصول في الذهن ليس عبارة عن الحلول
فيه حتى يلزم من انقسام النفس انقسام ما هو حاصل فيها فما ذكره الشارح ليس حجة على العلامة القوشجي وايضا صحة هذا الاستدلال لا تنافي
صحة قول المص لان المص يظن ان الصورة كما انها حاصلة في الذهن قائمة به ايضا وهي من حيث الحصول فيه معلوم ومن حيث القيام
به علم فهو لا ينكر قيام الصورة بالذهن وحلولها فيه حتى لا يستقيم الاستدلال المذكور على رايه بل انما يقول ان للصورة مع قيامها بالذهن
حصولا في الذهن وراء القيام به فالوجه ان يقرر الايراد المصدر بقوله فان اوهم الخ بان كلام المص مبني على ان للصورة الذهنية حصولا
في الذهن وراء القيام به وهو غير معقول لان الحصول في الذهن هو الحلول فيه هو القيام به فالصورة من حيث الحصول في الذهن
هي الصورة من حيث القيام به هي علم حصولي ومعلوم بالعلم الحضوري ويسقط قوله الا ترى الخ من البين ويثبت اتحاد الحصول والحلول
بما علمناك في الدرس السابق من انه لا يعقل الحصول في الذهن بدون الحلول فيه فافهم انتهى قيل لك في الجواب عن ذلك الوهم انا
نعني بالحصول ههنا اي في عبارة المص الوجود الظلي الذي لا يترتب عليه الآثار وهو غير القيام الذي هو وجود اصلي مبدأ للآثار تقريره
ان للحصول معنيين الاول الوجود الظلي الذي لا يكون مبدأ للآثار والثاني الوجود الاصلي الذي يترتب عليه الآثار والمراد
في قول المص من حيث الحصول في الذهن معلوم هو المعنى الاول فالمعنى ان الحاصل في الذهن من حيث هو هو مع قطع النظر عن الاكتناف
بالعوارض الذهنية معلوم ولا ريب في انه معلوم بالعلم الحصولي لا بالعلم الحضوري لما عرفت ان المعلوم بالعلم الحضوري هو الشيء الحاصل
في الذهن من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية فانه انما يكون صفة حقيقية للنفس بهذا الاعتبار لا بالاعتبار الاول وعلى هذا يكون
الحيثية في عبارة المتن تقييدية لا تعليلية هذا ويحتمل جواب آخر لذلك الوهم بعد تسليم ان الحاصل في الذهن هو القيام به بان يكون الحيثية

المذكورة في قول المص من حيث الحصول في الذهن معلوم تعليلية وهي عبارة عما يفيد معنى زائدا على الحيثية بان يكون هذا المعنى خارجا عن المحيثية
حتى لا يتعلق الحكم الا بالمحيث ويكون للحيثية دخل واقتضاء وهذه الحيثية لا تغير الذات وانما تغير الاحكام كما انه زيد من حيث كونه جاهلا والمعنى
فيما نحن فيه ان الشيء الذهني معلوم لكونه حاصلا في الذهن قائما به فيكون الحصول في الذهن الذي هو عبارة عن الحلول فيه خارجا عن حقيقة
المعلوم لا تقييدية وهي عبارة عن الحيثية التي تفيد معنى زائدا على المحيث بان يكون هذا المعنى داخلا في المحيث فيتعلق الحكم بمجموع الحيثية
والمحيث وهذه الحيثية تغير الذات والاحكام جميعا كما في العلم متعلق بالمنفي له بالنفي كذا في الحاشية يعني ان حيثية الحصول في الذهن داخلة
في حقيقة العلم وحاصل المقال ان الحيثية المعتبرة في العلم الحصولي الذي هو معلوم بالعلم الحضوري داخلة في حقيقة المحيث بخلافها في المعلوم
بالعلم الحصولي اعني الشيء من حيث هو هو فاستبان الافتراق وزال الشقاق فان قلت يلزم حينئذ اي حين كون الحصول في الذهن
عبارة عن الحلول فيه كون الصورة العلمية عرضا لصدق تعريف العرض عليها مع انها اي الصورة العلمية قد تكون جوهرا كما اذا كان
المعلوم هو الجوهر لحصول الاشياء بانفسها في الذهن فيلزم كون شيء واحد اعني الصورة العلمية جوهرا وعرضا معا مع انهما لا يصدقان
على شيء واحد ثم اعلم ان هذا الاعتراض مما افاده شيخ الصناعة ورئيس الجماعة في الٰهيات الشفاء حيث قال العلم هو المكتسب من صور
الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر
لذاته جوهر فماهيته لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي انتهى قلت عرضيتها
اي عرضية الصورة العلمية بالهوية الشخصية الذهنية لا تنافي جوهريتها بطبيعتها المرسلة عن العوارض الذهنية ولا استحالة في كون شيء
واحد عرضا باعتبار وجوهرا باعتبار آخر كما انه جزئي باعتبار الهوية الشخصية وكلي باعتبار الطبيعة المطلقة وفيه عقدة عسيرة الانفكاك وهي
ان العرض عندهم ما احتاج الى المحل المطلق لطبيعته المطلقة والى المحل الخاص بخصوصيته فما لا يكون طبيعته المرسلة محتاجة الى المحل لا يكون عرضا
فالقول بكون شيء واحد عرضا بحسب هويته الشخصية وجوهرا بحسب طبيعته المرسلة قول بالمتنافيين ثم ان المشائين قد صرحوا بامتناع
حلول شيء في شيء لم يكن للشيء الاول حاجة ذاتية الى الشيء الثاني وبنوا على ذلك اثبات الهيولى فيما لا يقبل القسمة الفكية كالافلاك
بان الصورة الجسمية لما احتاجت في بعض انحاء وجودها اعني فيما يقبل القسمة الفكية الى مادة قابلة يكون محتاجة اليها حيث كانت فتكون
حالة في المادة فيما لا يقبل الفك ايضا فاذا كانت الصورة العلمية الماخوذة من الجوهر حالة في الذهن لو بحسب الهوية الشخصية كانت بحسب
طبيعتها محتاجة الى المحل فلا مساغ للقول بكونها جوهرا بحسب الطبيعة المرسلة هذا والتفصيل في بعض الحواشي ثم لما كان يتوهم ان يلزم
من ان الصورة الذهنية الجوهرية لو كانت عرضا لكانت مندرجة تحت مقولة من المقولات التسع العرضية لما شاع بينهم من ان العرض
محصور فيها مع ان اندراجها تحت واحد من تلك المقولات غير معقول لانها مندرجة تحت مقولة الجوهر فلو كانت مندرجة تحت مقولة من المقولات
العرضية ايضا لزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين وهو كما ترى دفعه بقوله وانما الحصر في المقولات العرضية التسع لما هو عرض بماهيته
المرسلة من حيث هي هي لا الشخصية اي ليس الحصر في تلك المقولات للعرض الذي يكون عرضيته بحسب خصوصيته الشخصية لا بنفس طبيعته المرسلة
كما هو شان الصورة الجوهرية الذهنية فلا يلزم اندراجها تحت مقولة من المقولات العرضية كالصورة الجرمية والنوعية يعني كما ان الصورة
الجسمية والنوعية عرضان من حيث هويتهما الشخصية وجوهران من حيث طبيعتهما الكلية لكون الاول جنسا للاجسام الطبيعية والثاني
نوعا لها وما قيل انه اي جيب عن ذلك التوهم والمجيب هو السيد السند وتبعه الفاضل الميرزاجان ان الحصر في المقولات التسع العرضية انما هو للعرض
الموجود في نفس الامر والصورة العلمية الحاصلة في الذهن من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية بان يكون التقييد بالاكتناف بها داخلا
فيها ليست من الموجودات النفس الامرية لما فيها من اعتبار الحيثية والمركب من الاعتباري وغيره اعتباري فلا يختل ذلك الحصر قطعا في الحاشية

حاصله ان العلم هو مجموع العارض والمعروض والمعلوم هو المعروض فقط وذلك المجموع امر اعتباري للمتكلمين موجود في نفس الامر انتهت بقدر الحاجة فقد زل انه بعيدة فان حيثية الاكتناف والقيام معتبر في مفهومهما اي مفهوم الصورة العلمية وفي التعبير عنهما لا في مصداقهما لما وعيت ان العلم والمعلوم في الحصولي متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار ودخول الحيثية في العنوان دون المصداق لا يوجب الاعتبارية نعم لو كانت الحيثية معتبرة في المصداق كما زعمه ذلك القائل لحصل التغاير بينهما بالذات وهو كما ترى ومن ههنا اي اوثبت ان للشيء الحاصل في الذهن اعتبارين اعتبار الاكتناف بالعوارض الذهنية وهو بهذا الاعتبار قائم بالذهن واعتبار نفس ماهيته من حيث هي هي وهو بهذا الاعتبار موجود في نفسه غير قائم بالذهن يسقط الايراد المشهور من تلقاء المتكلمين المنكرين للوجود الذهني وحصول الاشياء بانفسها في الذهن على المشائية القائلين بها وهو لزوم كون الذهن حارا او باردا وتقرير الايراد انه لو كانت الاشياء حاصلة في الذهن بانفسها لزم من حصول الحرارة والبرودة في الذهن كون الذهن حارا او باردا بناء على ان الحار ما قامت به الحرارة والبارد ما قامت به البرودة واللازم باطل فكذا الملزوم فان دليل السقوط ذلك الايراد مناط الاتصاف هو ان يكون للوصف من حيث هو هو وجود لغيره وههنا ليس كذلك بل من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية واما مع عزل النظر عنه اي عن الاكتناف بالعوارض الذهنية فهو موجود في نفسه توضيحه على ما افاده افضل المحققين ان الصورة القائمة بالذهن لها اعتباران الاول اعتبارها من حيث انها قائمة بالذهن ومكتنفة بالعوارض الذهنية والثاني اعتبار حقيقتها المرسلة مع قطع النظر عن قيامها بالذهن فهي بالاعتبار الاول موجودة في الذهن ونعت له واما بالاعتبار الثاني فهي موجودة في نفسها ووجه استنباط هذا الجواب انه قد ظهر فيما سبق ان الصورة الذهنية عرض بحسب الخصوصية لا بحسب الطبيعة المرسلة فاستنبط منه ان الصورة الذهنية ليس وجودها الذهني الا هويتها الشخصية اي من حيث اكتنافها بالعوارض الذهنية لا لطبيعتها المرسلة اي من حيث هي هي انتهى هذا وان شئت الخبرة على تزييف هذا المقال فارجع الى حاشيته ذلك المحقق فتفحص **قوله** ثم بعد التفتيش آه قيل اي اعترض عليه ان هذا التفتيش يدل دلالة واضحة على تغاير العلم والمعلوم بالذات لانه قد علم من التفتيش ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية المغايرة للمعلوم بالذات اذ هي من مقولة الكيف ابدا والمعلوم قد يكون جوهرا وقد يكون كيفا وبكذا او الشك انما يرد على المعترفين باتحادهما اي اتحاد العلم والمعلوم ذاتا فهذا الحمل لا يصح من قبل هؤلاء اي المعترفين باتحادهما ذاتا بل كان الواجب على الشارح ان يجيب من تلقائهم بوجه لا يتضمن انكار مقدمة مسلمة من مقدماتهم تدبر فيه حتى ينكشف لك دفع ذلك الاعتراض **قال في الحاشية** اشارة الى انه ساقط بادنى تامل اذ الاحتمال العقلي يكفي للمجيب الموجه لكلامهم وان لم يوجد التصريح منهم كما يشعر اليه قول الشارح ثم بعد التفتيش آه يعني انهم وان لم يصرحوا القول بالحالة الادراكية العارضة للصور العلمية لكن من تفتيش احكامهم يظهر ذلك لمن له طبيعة ذكية وقريحة نقادة فانهم معترفون بان العلم حقيقة واحدة محصلة من مقولة الكيف والصور العلمية حقائق مختلفة مندرجة تحت الاجناس المختلفة وايضا للعلم لوازم مختصة به مشتركة بين جزئياته عندهم لكونه منشا الانكشاف وغيره من آثار العلم فلا بد ان يكون ملزومها امر مشترك بين الصور العلمية تصورية كانت او تصديقية وليس ههنا ذاتي مشترك بينهما فهو امر خارج عرضي لها وهي الحالة الادراكية اذ لا نعني بها الا امرا عرضيا للصور يترتب عليه الانكشاف وبالجملة الاحتمال كاف للموجه لكلامهم وان لم يثبت جزما فتفكر انتهى **قوله فيها** لما يشعر اليه لان التفتيش لا يتحقق الا فيما يكون خفيا غير مصرح به **قوله فيها** مندرجة تحت الاجناس آه اي المقولات المختلفة من الكيف والكم وغيرهما لان المقولات اجناس عالية متباينة وذلك لان الصور العلمية تابعة لمعلوماتها ان كان المعلوم جوهرا فجوهر وان كان كيفا فكيف فلا تكون الصورة حقيقة واحدة **قوله فيها** وغيره كالفرح والحزن **قوله فيها** فلا بد ان آه لامتناع خصوص العلة وعموم المعلول كما مر في تحقيق السالف من الشارح فتذكر ويمكن الجواب عن الشك من قبلهم اي قبل المعترفين باتحاد العلم والمعلوم بالذات ان التصديق ليس علما بل من لواحقه فضلا عن ان يكون عين المعلوم تقرير الجواب ان التصديق اي التعلق بالمصدق به آه

لا يكون متحدا معه لانه ليس قسما من العلم حتى يكون متحدا مع متعلقه فلا يلزم اتحاده مع ما يتحد مع المصدق به اعني التصور مع كونهما متباينين نوعا
لا يخفى عليك ان هذا الجواب انما يستقيم اذا قرر الاشكال بانا اذا تصورنا المصدق به لزم اتحاد التصور والتصديق لان المتحد مع المتحد مع الشيء
متحد مع ذلك الشيء واما اذا قرر بانا اذا تصورنا التصديق لزم اتحادهما فكلا ثم اجاب بجواب آخر على تقدير التسليم وكان الجواب الاول
بطريق المنع فقال ولو سلم اي كون الاذعان والتصديق علما اي ما يترتب عليه الانكشاف فالاتحاد اي اتحاد العلم مع المعلوم مخصوص
بالعلم التصوري اي الصورة الحاصلة التي هي ايضا منشأ الانكشاف دون العلم التصديقي اي الاذعان كذا في الحاشية حاصله
منع الاتحاد بين التصديق والمصدق به فلا يلزم اتحاد التصديق مع التصور ليلزم المنافاة وهذا الجواب ايضا انما يتم اذا قرر الاشكال
بالتقرير الاول كما عرفت واعترض عليه اي على الجواب الثاني المصرح فيما نقل عنه بقوله انت تعلم ان ذلك اي القول بتخصيص الاتحاد بالعلم
التصوري بعد تسليم ان المقسم للتصور والتصديق هو الصورة الحاصلة تحكم اي دعوى بلا حجة اذ الصورة الحاصلة من الشيء متحدة مع ذلك
الشيء بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن واما على تقدير حصول الاشباح فلا يكون العلم متحدا مع المعلوم مطلقا تصورا كان او تصديقا لا مساغ
في القواعد العقلية نعم للتخصيص مساغ في الفنون الادبية كما لا يخفى على المتتبع ثم حاصل الاعتراض على ما في الحاشية انهم قسموا العلم بمعنى الصورة العلمية
الى التصور والتصديق والتزموا الجواب عن قبلهم فبعد تسليم كون مقسمهما الصورة العلمية لا مساغ لهذا الجواب واجاب عن ذلك الاعتراض بقوله
وانت خبير وحاصله انهم التزموا المسامحة في التقسيم فبعد المسامحة لا اشكال في التخصيص في مسئلة الاتحاد فبناء التسليم هي المسامحة كذا في الحاشية
بالمسامحة في التقسيم كما اشرت اليه سابقا في الحاشية وهو ان التصديق كيفية اذعانية من لواحق العلم ففي التقسيم مسامحة اما باخذ العلم بمعنى
ما يعم الاذعان بطريق عموم المجاز ويراد بالتصديق المصدق به فلا اشكال انتهى قوله فيها عموم المجاز بان يراد بالعلم ما يترتب عليه الانكشاف وغيره
والحاصل ان المراد بالعلم ما يحصل عقيبه آثار الخارجية من الانكشاف وغيره فيشمل الادراك واللاحق بكليهما قوله فيها المصدق به اي النسبة الخبرية
من حيث انها ادراك لكونها من التصورات قوله فيها فلا اشكال اي في تخصيص اتحاد العلم والمعلوم بالعلم التصوري اما على التقدير الاول فلان
العلم بمعنى ما يعم الاذعان وغيره على تقدير كون الاذعان من لواحق العلم يكون بمعنى الصورة ويجعل الصورة اعم من لواحقها فيطلق الصورة على الاذعان
مجازا ولا يكون التصديق صورة حاصلة في الحقيقة حتى يلزم الاشكال باتحاد الصورة مع ذي الصورة واما على التقدير الثاني فلان الصورة ح
تكون مقسما للتصور والمصدق به لا للتصديق حتى يلزم من اتحاد الصورة مع ذيها اتحاد التصديق مع التصور قوله فتلك الحالة تنقسم آه تحقيقه ان المعلم
اذا علم المتعلم حصلت له اي للمتعلم حالة نورانية والاستوى حال العلم وما قبله وهو كما ترى هي الحاصل بالمصدر ويعبر عنها بالفارسية بدانش
وبالعربية بالحالة الانجلائية وحالة الشعور وذلك اي حصول الحالة النورانية بعد التعليم لان الفاعل اذا اوجد الصفة تحصل له اي للفاعل
صفة واحدة وهي الايجاد وتحصل للمنفعل صفتان احدهما الصفة التي اوجدها وآخرهما قبوله لها اي قبول المنفعل الصفة فالمصدر مضاف
الى المفعول فهذا الحاصل بالمصدر اي الحالة النورانية هو المقسم للتصور والتصديق فهما حالتان للنفس ونوعان مختلفان بالذات ومتغايرتان
للمعلوم بالماهية كما ان النوم واليقظة حالتان عارضتان لذات زيد مثلا ومتباينتان بحسب الماهية ومتغايرتان لماهية معروضهما وهو زيد
مثلا ولا يخفى عليك ان كلامه اي كلام المصنف ناطق بان الاذعان كيفية ادراكية وليس من لواحق الادراك وكذلك الشك والوهم كيفية
تصورية وليسا من لواحق الادراك قال في الحاشية وقد صرح به في الحاشية المنقولة عنه حيث قال وقد يقرر باعتبار المصدق به
وهو المراد ههنا وعلى هذا الحمل المذكور ولا يجري الجواب المذكور عن التقرير الاول فان النسبة المشكوكة تتعلق بها الشك وهو تصور واذا ازيل الشك
تتعلق بها الاذعان وهو تصديق فقد تعلقا بشيء واحد بالضرورة انتهى وعليه بناء قوله فتغايرا وهما كتغاير النوم واليقظة فتأمل انتهى وهما
اي الاذعان والتصور نوعان من العلم بمعنى الحالة الادراكية لا بمعنى الصورة لا يجتمعان بحسب التعلق بامر واحد في زمان واحد كالنوم واليقظة

وعليه اى على مجموع ما ذكرنا. قوله اى قول المص تفردت فما قال بعض الشارحين من ان هذا الحل فاده بعض العلماء ونسبة المص الى نفسه انما لقلة التدبر
او لعدم التعمق فى كلامه انتهى ينبغى ان لا يصغى اليه اذ لم يذهب اليه اى الى المجموع احد فيما سبق اذ المتاخرون جعلوا التصديق قسما من الادراك
اى العلم بمعنى الصورة العلمية دون العلم بمعنى الحالة الادراكية التى هى الحاصل بالمصدر مع انهم اى المتاخرين صرحوا باتحاده اى اتحاد
التصديق مع التصور نوعا واختلافه معه متعلقا والقدماء لم يجعلوه اى التصديق قسما من العلم بل جعلوه من لواحقه على ما حققناه فى الدرس
السالف وكذلك الشك من لواحقه فالقول مبتدأ بالحالة الادراكية المنقسمة حقيقة لا مسامحة الى التصور الساذج والاعتقاد الغير
الجامع له فى زمان احد كالنوم واليقظة على متعلق واحد بناء على كون الشك تصورا مما تفرد خبر لذلك المبتدأ به المص ولم يات به احد
من قبله فى الحاشية اعلم ان قوله على ما تفردت به يبتنى على مجموع امور ثلثة الاول القول بالحالة الادراكية والثانى ان الشك والاذعان
نوعان من الادراك والثالث ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعلق لنسبة واحدة فى زمان واحد كالنوم واليقظة بل لا يبعد
ان يكون مناط التفرد هو الامر الثالث لان الامر الاول قد ذهب اليه بعض المحققين قبله والثانى ايضا يفهم من ظاهر عبارات بعض المتاخرين
فافهم انتهت قوله فيها هو الامر الثالث وهو ان التصور والتصديق لا يجتمعان بحسب التعلق لنسبة واحدة فى زمان واحد كيف بان الامر
الثالث لا يصح فى نفسه فضلا عن ان يصح به ما التفرد لان التخييل تصور متعلق بما تعلق به التصديق مجتمع معه ضرورة ومع هذا كله لا يظهر تفرد
المص به لان العلامة القوشجى ايضا قائل بالحالة المنقسمة الى التصور والتصديق المتباينين حقيقة وبعدم اجتماع التصور والتصديق بحسب التعلق
بنسبة واحدة فى زمان احد فالاوجه ان يقال فى وجه التفرد ان القول بالحالة المنقسمة الى التصور والتصديق المتباينين نوعا مع القول
بكونها غير مختلطة بالصورة خلطا اتحاديا مما تفرد به المص فان العلامة القوشجى لا يذهب الى اتحادها مع الصورة وجودا وبعض الاذكياء الذين ذهبوا
الى انقسامها الى التصور والتصديق المتباينين نوعا بل يقول انه من لواحق الادراك والمليون لا يقولون بوجود الصورة اصلا فضلا
عن اتحاد الحالة معها وجودا **قوله** العارضتين لذات واحدة آه اى فى الحالتين هذا اى التشبيه بالنوم واليقظة عارضتين لذات فى الحالتين
انما هو بالنظر الى الشك الذى هو من التصورات والاذعان جملة الكلام ان المراد من التصور هو الشك فالنسبة الواحدة قد يعرض لها الشك
او لا ثم يعرض لها الاذعان فهما يعرضان لها على التعاقب كالنوم واليقظة بناء على انهما من جنس الادراك والا اى وان لم ينظر الى الشك
بل يكون المراد من التصور اعم منه ومن الوهم والتخييل فالادراك التصورى كالتخييل يجامع الاذعان البتة وكلاهما يعرضان للنسبة التامة الخبرية
فى حالة واحدة فانهما حينئذ للاذعان معلومة بنحوين من العلم وهما التخييل والتصديق على ما حققناه فى ذيل قول المص والا فتصور كذا
كان مع الاذعان كما فى القضية المقبولة انتهى ثم لما كان المتوهم ان يتوهم انا اذا تصورنا كنه التصديق فيحمل على هذا الكنه انه متصور
لتعلق التصور به مع انه يصدق على ذلك الكنه التصديق ايضا فيجتمعان بحسب التعلق لامر واحد مع ان التصور والتصديق بمعنى الحالة الادراكية
متباينان لا يحملان على شىء واحد اما دعيت ان التباين هو التفارق ومرجعه الى سالبتين كليتين فلا شىء من التصور بتصديق وكذا
العكس دفعه بقوله فاذا تصور كنه التصديق فانما يحمل التصديق على المتصور منه بالحمل الاولى لا الشائع المتعارف حتى يمتنع تعلق التصور
بكنهه على ما يتوهم **كذا فى الحاشية** وتفصيل الدفع على ما فى بعض الحواشى انه ليس المراد من التصادق والتفارق فى النسب ما يكون
بحسب الحمل الاولى الذى هو عبارة عن ان يكون الموضوع بعينه المحمول ذاتا ووجودا والا لزم دخول التساوى فى حد التباين الكلى بل المراد
ما يكون بحسب الحمل الشائع المتعارف الذى هو عبارة عن مجرد الاتحاد فى الوجود ومن البين انه لا يصدق كل من التصور والتصديق على الآخر
بالحمل الشائع المتعارف فان حمل التصديق فى تصور كنه التصديق على المتصور منه انما هو بالحمل الاولى لا بالحمل الشائع المتعارف لعدم
تعلق التصديق به بل انما تعلق به التصور فان الكلام ليس فى تصديق كنه التصديق بل فى تصوره وحمل احد المتباينين

بالحمل الاولي وحمل الآخر بالحمل الشائع لايبطل التباين النوعي بين التصور والتصديق كما اذا تصور مفهوم الجزئي فانه يحمل عليه الجزئي
بالحمل الاولي لكونه متحدا معه وغير محمول عليه بالحمل الشائع لعدم كونه فردا منه بل المحمول عليه بالحمل الشائع انما هو الكلي لكونه فردا منه فكذلك
لا مضايقة في حمل التصديق على المتصور من كنه التصديق حملا اوليا وحمل التصور عليه لا بذلك الحمل مع كونهما متباينين ثم الظاهر ان
قول الشارح فاذا تصور آه اشارة الى الجواب عن تقرير الاشكال بانا اذا تصورنا كنه التصديق يلزم اتحادهما بناء على اتحاد العلم والمعلوم
ويعضده ما قال **في الحاشية** حاصله ان كنه التصديق لا يتعلق به الا العلم التصوري لان حصول صورة الاذعان ليس من باب العلم التصديقي
ولا يلزم اتحاد التصور الذي هو الحالة الادراكية مع كنه التصديق بالذات فاندفع الاشكال على تقدير تعلق التصور بكنه التصديق ايضا كما اشرنا
اليه سابقا ولما لم يحمل على كنه التصديق الحاصل في الذهن علم تصديقي بالحمل الشائع لم يمتنع تعلق التصور به كما توهم المعترض فتامل انتهى **قوله فيهما**
ولا يلزم اتحاد التصور آه لان التصور بمعنى الحالة الادراكية لا يتحد مع المعلوم وانما المتحد معه هو التصور بمعنى الصورة الحاصلة ولما كان في
اجتماع المتباينين استبعاد فدفعه بقوله **فيهما** ولما لم يحمل على كنه آه توضيحه ان اجتماع المتباينين مطلقا غير ممتنع بل الممتنع منه هو ان يصدقا
على شيء بان يحملا عليه بالحمل الشائع وهو غير لازم ههنا **قوله فيهما** كما توهم المعترض متعلق بالمنفي لا بالنفي والمراد منه ما قال المعترض سابقا في الحاشية
من ان التعلق بكل شيء لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز ان يمتنع تعلق التصور بحقيقة التصديق وكنهه ويجوز التعلق به باعتبار وجهه ورسمه
انتهى **ثم** لما كان للمتوهم ان يتوهم ان القول بالحالة الادراكية مما لا احتياج اليه فان الصورة علم ومبدأ للانكشاف ولو كانت الحالة ايضا كذلك لزم
توارد العلتين على معلول واحد وهو كما ترى ازاحه بقوله وانما للصورة سبيل المعلومية لا سبيل مبدئية الانكشاف والعلم حتى يلزم ذلك
التوارد هذا والظاهر ان هذا القول من تتمة ما سبق في تقرير الجواب ان العلم حقيقة هي الحالة الادراكية الغير المتحدة مع متعلقها فاذا تصورنا
كنه التصديق يحمل عليه التصديق بالحمل الاولي لانه عينه لا بالحمل الشائع واما التصور فهو غير محمول عليه بالحمل الاولي لانه ليس عينه وانما يكون
عينه لو كان عبارة عن الصورة الحاصلة وليس كذلك بل انما للصورة سبيل المعلومية بل التصور متعلق بمثل [illegible] من الاشياء فهو تصديق
متصور لا [illegible] فيه اصلا فادرك فهي اي الصورة منكشفة بالذات اي بلا توسط صورة اخرى كتلك الحالة الادراكية كما ان انكشاف تلك الحالة
ليس بتوسط حالة اخرى ولا يفتقر معلومية الصورة الى حصول صورة اخرى والا يلزم التسلسل وتفصيل تحقيقه في صدر الكتاب [illegible] علم
علم حضوري لما دريت مرارا ان علم النفس بذاتها وصفاتها الحقيقية القائمة بها علم حضوري فالصورة حاضرة عند النفس بنفسها كالعلم بالحالة الادراكية
فانه ايضا حضوري لانها من الصفات العينية للنفس واما ماله الصورة اي ذو الصورة فمنكشف بتبعيتها اي بتبعية الصورة فعلم ماله الصورة حصولي
ومن ههنا اي من ان الصورة منكشفة بالذات وذو الصورة منكشف بتبعيتها قيل انما المعلوم بالذات وهو الصورة معلوم العلم الشرقي
اي الحضوري واما معلوم الصورة في علم الحصولي فمعلوم بالتبع لان المنكشف فيه اولا وبالذات هي الصورة ومعلومها انما ينكشف بواسطتها
ثم توضيح المقام على ما افاده بعض الاعلام انه قد ظن بعضهم ان معلوم العلم الحصولي معلوم بالتبع فالحصولي ليس بعلم حقيقي فاورد عليه بما ان
معلوم الحضوري معلوم بالذات كذلك معلوم الحصولي فلا وجه لعدم كون الحصولي علما حقيقيا قال المورد وجه منشأ الظن توهم ان معلوم العلم
الحصولي هو الشيء الخارجي فانه المعلوم بالتبع لانه قد ينتفي والعلم باق وهذا وهم فاسد فان معلوم الحصولي هو الشيء من حيث هو هو لا الشيء
الخارجي فوجه الشارح كلام ذلك البعض بان معلوم الحضوري منكشف بذاته لا بتوسط الصورة بخلاف معلوم الحصولي فان المنكشف فيه
اولا وبالذات هي الصورة والمعلوم في الحصولي انما ينكشف بوساطة الصورة فهو معلوم بالتبع وهذا هو المراد بكون الحضوري علما حقيقيا
وعدم كون الحصولي كذلك تفصيله ان منشأ انكشاف الاشياء حقيقة هي الحالة الادراكية وهي متعلقة اولا وبالذات بالصورة العلمية
وثانيا وبالعرض بذي الصورة فالمنكشف بالذات هي الصورة وبالتبع ذو الصورة فالحالة الادراكية بالقياس الى الصورة علم حضوري

وبالقياس الى ذي الصورة علم حصولي فمعلوم الحضوري وهي الصورة العلمية معلوم بالذات ومعلوم الحصولي وهو ذو الصورة معلوم بالعرض
واما معلوم الصورة اعني ذا الصورة فمعلوم بالتبع اي بالقياس الى الحالة لتعلقها اولا وبالذات بالصورة وثانيا وبالعرض بذي الصورة
وان وهم ان كون الحالة الادراكية التي هي علم حصولي علما حقيقة يصادمه ما تقرر عند بعض المحققين من ان العلم الحقيقي هو العلم الحضوري
لا الحصولي فادفعه بقول الشارح واما قول من قال العلم الحقيقي هو العلم الحضوري لا الحصولي فمحمول على ان لا على ان معلوم العلم الحصولي
هو الشيء الخارجي فانه معلوم بالتبع كيف وقد ينتفي والعلم يكون باقيا على حالة فلا يكون الحصولي علما حقيقيا وذلك لان معلوم الحصولي
بالذات هي الطبيعة من حيث هي هي ولا ريب في انتفاء العلم الحصولي بانتفائها فيكون علما حقيقيا كالعلم الحضوري علومه اي
معلوم الحضوري معلوم بالذات بمعنى انه بنفسه منكشف بخلاف معلوم الحصولي بمعنى الصورة العلمية اذ معلومه هو ذو الصورة والعلم الحضوري
لا الحصولي بمعنى الحالة الادراكية فان معلومها وهي الصورة معلوم بالذات لتعلق الحالة بها اولا وبالذات وجملة المقال ان كلا من الحضوري
والحصولي بمعنى الحالة الادراكية علم حقيقي فلا مساغ لذلك التوهم والحق عندي ان العلم حقيقة اي بمعنى مبدأ الانكشاف لا بمعنى الحاضر
عند المدرك **كذا في الحاشية** هو وجود الشيء بالفعل لا وجوده بالقوة وليس النور الذي يعبر عنه بالعلم امرا عارضا زائدا عليه
اي على الوجود كما قال ارباب الذوق اي الصوفية الصافية الوجود نور والعدم ظلمة فالعلم نور في العالم بالكسر اي المدرك هو اي
النور وجوده اي وجود العالم بالفعل لا بالقوة بحيث تجلي اي ينكشف به اي بالوجود الشيء بحضوره لديه اي بسبب حضور الشيء وهو المعلوم
لدى العالم اما بهويته العينية اي بحضوره بذاته التي هي مبدأ للآثار الخارجية المطلوبة منها بلا توسط الصورة كما في العلم الحضوري
او بصورته لا بذاته المساوية اياه في الماهية لا في الآثار واللوازم المخصوصة الخارجية لكون ذلك الوجود ظليا وهذا بناء على حصول الاشياء
بانفسها لا باشباحها اي في العلم الحصولي فالحضور العلمي شرط لظهور الاشياء عند العالم الموجود بالفعل المقصود منه ازاحة اختلاج وهو انه لو كان
حقيقة العلم هو الوجود الخاص بالفعل للعالم لزم ان يكون الشيء الموجود بالفعل معلوما وان لم يحضر لدى العالم وهو كما ترى بان حقيقة العلم
ما ذكرنا لكن بشرط الحضور الذهني العلمي فهذا الحضور شرط للعلم لا داخل في حقيقته والشيء كما ينتفي بانتفاء علته كذلك ينتفي بانتفاء شرطه
وتحقيقه ان الشيء اذا كان موجودا بالفعل مجردا عن المادة وغواشيها قائما بذاته لا مستندا الى غيره كان عالما بالذات بناء على ان الوجود
نور وظهور وعلم ومبدأ الانكشاف فاذا كان ذلك الشيء موجودا لنفسه كان ظاهرا لنفسه لما وعيت ان الوجود هو النور المتحقق من ان
العاقلية والمعقولية هو الوجود والظهور مع وجود الشرط وهو التجرد عن المادة ولواحقها وخلاصة المراد ان العلم هو نفس وجود العالم
اي الذات المجردة عن القوة والاستعداد وحضور المعلوم حضورا علميا شرط للانكشاف لا انه علم وبناء على هذا ذهب الشارح الى ان
العلم حقيقة نفس الواجب سبحانه لان وجود كل شيء بعين الواجب تعالى وانما اشترط التجرد لان الشيء المادي اذا كان منغمسا اي مستغرقا
في الظلمات الهيولانية اي المادية وهي جهات القوة والعدم كالهيولى يعني كما ان نفس الهيولى جهة للقوة والعدم كذلك عوارضها
التابعة لها جهات للقوة والعدم ولما كان للمتوهم ان يتوهم ان الهيولى ماهية محصلة مركبة من جوهر مستعد كسائر الماهيات المحصلة
المركبة من الجنس والفصل فيكون فعليتها بالفعل لا بالقوة كفعلية تلك الماهيات دفعه بقوله فان فعليتها هي فعلية القوة اي كون
القوة بالفعل لا كون الفعلية بالفعل وجوهريتها اي حقيقتها هي جوهرية الاستعداد اي الجوهر المستعد لتوارد الصور عليها تقرير
المرام ان كل ماهية تقتضي فعلية ما هو ذاتي لها وذاتي الهيولى هو الاستعداد فتقتضي كون القوة والاستعداد بالفعل لا كون الفعلية
بالفعل لم يكن فيه اي الشيء المنغمس عالما بذاته وما لا يكون مشعرا بنفسه اي عالما بالذاته لا يشعر بغيره لكونه ظلمانيا محضا واما الصور والاعراض
المقصود منه دفع سؤال مقدر وهو انه قد علم مما ذكر انتفاء العلم عن الهيولى واما الصور الجسمية والنوعية والاعراض فما ذا حالها فاجاب

بهذا القول فهي ليست موجودة لنفسها اي لاستكمال نفسها بل للمحل فكانت تابعة له ولما انتفى العلم عن المحل مطلقا انتفى عن الجواهر ايضا وهذا اعني
قوله فلا تكون الصور والاعراض مشعرة مدركة لذاتها ولا مشعرة لغيرها فينهدم اساس العلم عن الهيولى والهيولانية اي الاشياء التي لها التعلق
بالمادة سواء كانت جواهر او اعراضا والنفس يعني المادية ان المادة والمادية ظلمانية ليس لها حظ من الادراك بخلاف المجرد عن المادة فان علم
النفس الناطقة لكونها مجردة في ذاتها عن المادة ينكشف لها ذاتها وصفاتها العينية يعني يحصل لها العلم الحضوري لكن بسبب مقارنتها
بالبدن تحتجب عنها ما سوى ذاتها وصفاتها اعني العلم الحصولي وهذا معنى قوله مع تجردها في ذاتها بادنى المقارنة بها اي بالهيولى هي البدن
يحتجب عنها اي عن النفس الناطقة الاشياء الغائبة عنها اعني ما سوى ذاتها وصفاتها وليس له اي لما غير ذاتها وصفاتها كذا في الحاشية
وجود لذاتها اي الذات النفس الناطقة كذا في الحاشية اذ ليس هو نعتا لها ولا معلولا لها وهو مناط المعلومية وانتفاء العينية ظاهر فلم يكن
ثم المقصود منه بيان منشأ عدم علم النفس بما سوى ذاتها وصفاتها وما هما الا لان مدار كون الشيء معلوما كون الشيء موجودا لنفس العالم او كونه نعتا
لها او كونه معلولا لها وظاهر ان الانحاء الثلثة منتفية عن النفس فيما سوى ذاتها وصفاتها والمفارقات اي العقول المجردة عن المادة بحسب ذاتها
وبحسب تعلقاتها كالنفوس في الافتقار الى المعلم لان علومها ارتسامية فافتقرت في ارتسام صورها غير ذاتها الى اعلام المعلم الحق تعالى
الا انها اي العقول ليست متعلقة بالمادة اصلا لا ذاتا ولا تعلقا فعلمها غير مسبوق بالجهل كما هو للنفوس الناطقة الانسانية في مرتبة العقل
الهيولاني هذا وتفصيل في الحاشية وفي التعليق المرضي واما سبحانه تعالى فلما كان هو النور المطلق القائم بذاته ولا يلزم منه كونه تعالى جوهرا لانه
عبارة عن الممكن القائم بنفسه وذلك التعبير انما هو لضيق العبارة وما سواه اثره تعالى موجود له سبحانه من حيث المعلولية اذ هو خالق كل شيء فكان كل شيء في
ذاته بذاته ولا يغيب عنه مثقال ذرة من ذراته كما نطق به القرآن المجيد لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في
كتاب مبين فاستقر رائي بالاضافة الى ما تكلم على ان حقيقة العلم نفس وجود العالم المجرد ووجود الشيء المعلوم له شرط لانكشافه عنده اي انكشاف
المعلوم عند العالم فهو اي وجود الشيء المعلوم ميزان المعقولية نعم قد يطلق عليه اي على ذلك الشرط لفظ العلم ايضا على التجوز اي كما يطلق لفظ العلم على وجود
العالم المجرد على الحقيقة والمجاز ههنا من باب اطلاق اسم المشروط على شرطه المتوقف عليه وجوده هكذا ينبغي تحقيق المقام وتوضيح المرام قوله وليس
الكل من كل منهما آه لا بد قبل الخوض اي التامل في البرهان من تحرير المطلوب اي الدعوى ولهذا قال المصنف ليس كل واحد فيه رمز الى ان اللام
في قوله الكل عوض عن المضاف اليه من جزئيات التصور وكذا من جزئيات التصديق بديهيا فههنا مطلوبان اولهما انه ليس كل واحد من جزئيات
التصور بديهيا وثانيهما انه ليس كل واحد من جزئيات التصديق بديهيا جمع المصنف بينهما اي بين المطلوبين اختصارا مع اشتراكهما في الدليل
وهو الاستغناء عن النظر وكذا في قوله فيما بعد ولا نظريا يعني ان في هذا القول ايضا مطلوبين الاول انه ليس كل واحد من جزئيات التصور نظريا
والثاني انه ليس كل واحد من جزئيات التصديق نظريا جمع بينهما اختصارا في العبارة مع اشتراكهما في الدليل وهو لزوم الدور والتسلسل ثم اعلم
ان المشهور فيما بين الجمهور فيه رمز الى عدم ارتضائه به كما يشير اليه النظر الآتي ان العلم الحصولي القديم والحضوري قديما كان او حادثا لا يتصفان
بالبداهة والنظرية بناء على ان النظرية تقتضي الحدوث لانها اي النظرية تترتب على الفكر الذي هي تانيث الضمير وان كان المرجع هو الفكر باعتبار
غايته الخبر حركة اختيارية وذلك لان النظري لا بد وان يكون حصوله بعد النظر الذي هو مجموع الحركتين بعدية انفكاكية واقتضاء
المسبوقية للحدوث مما لا سترة فيه وتستوجب عطف على قوله تقتضي الحصول والارتسام وهو ظاهر اذ المترتب على النظر هو حصول الصورة
العقلية والارتسام في الذهن والاول اي الحدوث يصادم اي يزاحم القدم والثاني اي الحصول والارتسام يصادم الحضور الشروقي
صفة كاشفة للحضور اي المنسوب الى الشروق اعني ظهور المعلوم لدى العالم كما يقال في الحصولي الحصولي الصوري واذا لم يتصفا اي القديم
والحضوري بالنظرية لم يتصفا بالبداهة اما بناء على انها اي البداهة عدم النظرية عما من شانه النظرية واذن يكون التقابل بينهما

يقابل القديم بذلك وقد عرفت انه ليس من قبيل القديم والحضوري النظرية فلا يتصفان بالبداهة ايضاً وبناء على تقابلهما اي البداهة والنظرية
متضادان لان نسبتهما الى المفهوم وجودي سواء لا سلبا لنسبة المقيدة عن النظر فان لا اتصاف دليل لكون عدم اتصاف القديم والحضوري مبنيا
على كون البداهة والنظرية متضادين يعني اتصاف الموضوع باحد الضدين مشروط بامكان الاتصاف بالآخر اي بالضد الآخر اذ من شرط
الضدية امكان التوارد والتعاقب على موضوع واحد فاتصاف الحصولي القديم والحضوري بالبداهة مستلزم لاتصافهما بالنظرية ايضاً
واللازم باطل لما عرفت فالملزوم مثله وفيه اي فيما ذكر من شرط الضدية نظر فانا نعني بامكان التوارد والتعاقب الذي هو شرط التضاد
ان يتشاركا اي الضدان في موضوع بعينه اي معين بحيث لا يابى كل منهما اي كل واحد من الضدين بطباعه ان يتعقب الآخر اي يكون الضد
الآخر مقدما على هذا الضد ويكون هذا الضد يلحقه او يتعقب عليه اي يتعقبه الآخر ويكون هذا الضد مقدما عليه فيكون لا محالة يصح للموضوع بالنظر اليهما
اي الى الضدين وبحسب ما يقتضيه طباعهما مع عزل النظر عن خصوصية ذاته اي ذات الموضوع ان ينتقل الموضوع من كل اي كل واحد
من الضدين الى الضد الآخر وامكان متصلة بعض الموضوعات بخصوصية ذاته او لطباع صورته النوعية ملزوما لاحدهما اي احد الضدين
بخصوصه لا ينافي هذا فاعلم ان ما هو شرط التضاد متحقق ههنا اي في الحصولي القديم والحضوري وهو اي الشرط امكان التعاقب بالنظر الى
طباع الضدية وخصوصية طباع الموضوع ملغاة فلا ينافي لزوم البداهة لهما اي للعلم الحصولي القديم والحضوري نظرا الى خصوص طباعهما اي
طباع القديم والحضوري مع انتفاء النظرية عنهما التقابل التضاد متعلق بقوله لا ينافي بينهما اي بين البداهة والنظرية فتفكر تلخيص النظر ان
شرط التضاد وهو امكان التعاقب بالنظر الى الضدين بما هما الضدان بلا مدخلية خصوصية طبيعة الموضوع فيه فتقابل التضاد لا يمنع لزوم احد الضدين
للقديم والحضوري اعني البداهة بالنظر الى خصوص طبعهما مع جواز تعاقب كل من البداهة والنظرية بالنظر الى طبيعة الضدين هذا واجاب
عنه ملك النظر بحر العلوم قدس سره العزيز بان القدم والحدوث من لوازم الهوية الشخصية فان المسبوقية بالعدم او عدمها من لوازم التشخص
الخاص من الوجود وخصوص الوجود والتعين متساوقان فلو فرض انتفاء القدم او الحدوث انتفى التعين والهوية الشخصية واذا كان الحدوث
والقدم من لوازم الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو مستحيل على الهوية الشخصية القديمة والنظرية منافية للقدم فيابى القديم بهويته
عن عروضها اياه ومن شرط التضاد صحة معاقبة الآخر على موضوع احدهما بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع انتهى **قوله** متوقفا على نظر آه
قال في الحاشية والحق ان البداهة والنظرية من صفات العلم فيه تلويح الى انه اختلف في ان المتصف بالبداهة والنظرية اما المعلوم
او العلم فذهب المحققون الى الثاني وتبعهم المصنف بل الحادث **في الحاشية** لا يخفى عليك انه لا بد من التقييد بالحصولي ايضا لان بين الحادث
والحصولي العموم من وجه انتهت المقصود منه الاعتراض على المصنف بما توضيحه ان البداهة والنظرية كما لا تجريان في الحصولي القديم كذلك لا تجريان
في الحضوري ايضا قديما كان او حادثا فلا بد من التقييد بالحصولي ايضا لان التقييد بالحادث لا يغني عن التقييد بالحصولي وكذا العكس لان بينهما
العموم من وجه لاجتماعهما في علومنا بما عدا نفوسنا وصفاتنا الانضمامية وصدق الحادث بدون الحصولي في علمنا بانفسنا وصفاتنا
وصدق الحصولي بدون الحادث في علوم المجردات بما عدا انفسها وصفاتها هذا ويمكن ان يقال اللام في قوله العلم للعهد الخارجي اي
العلم الحصولي وكذا في قوله الحادث اي الحصولي الحادث فالاعتراض ساقط ومن ثم اي من اجل كون البداهة والنظرية صفتين
للعلم جوز والصاحب القوة القدسية اي الذي يحصل له جميع المطالب بلا فكر ان النظريات باسرها بالتصير بديهية عنده اي عند صاحب القوة
القدسية لحصولها له بلا نظر فلا يرد رب شيء يكون نظريا عند شخص وبديهيا لشخص آخر فلا معنى للتوقف تقرير الايراد انه اذا كان الشيء
نظريا عند زيد مثلا وبديهيا عند صاحب القوة القدسية فكيف يصح توقف النظري على النظر لان معنى التوقف في النظري ما يمتنع حصوله
بلا نظر مع انه يحصل لصاحب القوة القدسية بدون النظر فلا يبقى النظري الذي حصل لزيد بالنظر نظريا ووجه الدفع ان العلم كل واحد

من الفاقد والواجد مغاير بالتشخص فالعلم الشخصي الذي حصل للفاقد بالنظر لا يحصل للواجد بغير النظر بل هو شخص آخر فيجوز ان يتوقف احدهما على النظر
دون الآخر وقد يجاب عن ذلك الايراد بالتصرف في معنى التوقف تقريره انا لا نسلم ان معنى التوقف ما هو المشهور من امتناع تحقق الموقوف
بدون تحقق الموقوف عليه بل التوقف هو المصحح لدخول الفاء بان يقال اذا وجد الموقوف عليه فوجد الموقوف فالعلم الحاصل لصاحب القوة
القدسية بالامكان بلا نظر لكن يقال انه يحصل بعد النظر كما في فاقد القوة القدسية انتهى حاشية الصدر فيه اي في وجه الدفع بحث اورد المحقق
الهروي في بعض حواشيه بان هذا الجواب مبني على ان النظرية والبداهة صفتان للعلم بالذات وللمعلوم بالعرض وليس كذلك لان البداهة
والنظرية صفتان للمعلوم بالذات فان ما يترتب على النظر ويحصل بتوسطه اولا وبالذات نفس الشيء من حيث هو هو اي مع قطع النظر عن
حصوله في الذهن وهو المعلوم لا الصورة العلمية فان قلت معارضة تتوجه على ما ذكر في البحث لكن ان يقال ان المقصود بالنظر والفكر انما
هو علم المعلومات اي مبدا الانكشاف لينكشف الشيء لنا وعينا انا اذا تصورنا المثلث القائم الزاوية وان مربع وتر الزاوية القائمة مساو
لمربع ضلعيه ثم اقمنا عليه البرهان فالبرهان انما يفيد العلم لا المعلوم لكونه موجودا بوجود سابق عليه لا انفسهما اي نفس المعلومات من حيث
هي هي انما المترتب على النظر وتحصيل بتوسطه اي بتوسط النظر ما هو المقصود منه فالبداهة والنظرية صفتان للعلم وهو المتشخص القائم بالذهن وايضا
معارضة اخرى ماخوذة من كلام خير اللاحقين صاحب الافق المبين فانه زعم ان نفس تقرر الماهية الذي هو اثر الجعل البسيط انما تستند
الى الجاعل واما سائر العلل فانما تستند اليها موجودية الماهية ونفس الماهية انما تستند اليها بالعرض المفيد لقوام الشيء والشيخ تقريره
اشارة الى الجعل البسيط في اي ظرف كان من الخارج او الذهن انما هو جاعله واما سائر العلل التي هي خارجة عن حقيقة المعلول
كالشرائط فلا يرد النقض بالمادة والصورة كذا في الحاشية فانما ينسب اليها نفس موجودية اي موجودية الشيء وحصوله اما توقف
نفس الماهية عليها اي على العلل فبالعرض فاذا تم نصاب ما يتوقف عليه الوجود وبلغ الاستعداد الى كماله باجتماع الفاعل شرائط الافاضة
حصل الوجود اي وجود المعلول لكن حصول الوجود انما يكون بان يبدع الجاعل نفس الماهية فيتبعه الموجودية فالامور المعاونة المترتبة
لتحصيل المجهول انما تفيد بحسب حصولها الذهني وجوده اي وجود المجهول وتفيد نحو حصوله في الذهن بافاضة الجاعل نفسه اي على سبيل
جري العادة كما هو ماثور الاشاعرة لا على سبيل التوليد لا على سبيل الايجاب فالاول مذهب المعتزلة والثاني مذهب الحكماء فالمترتب
على النظر وما يحصل بواسطته هو الشيء من حيث الحصول الذهني وهو العلم ثم حاصل هذه المعارضة ان نفس الشيء الذي هو المعلوم اثر
بالذات لنفس الجاعل والامور المعاونة المترتبة لتحصيل المجهول ليست بجاعلة فاثرها بالذات لا يكون هو نفس الشيء فلا يكون المترتب
على النظر هو المعلوم بل الشيء من حيث الحصول الذهني وهو العلم اقول بان الوجود معنى انتزاعي لا تحقق له في الواقع وانما التحقق لمنشا
انتزاعه فاثر سائر العلل بالذات لا يصح ان يكون الوجود اذ لا تحقق للوجود في الواقع انما التحقق لنفس الماهية فلا معنى لكون نفس الماهية
اثر الجاعل وكون الوجود اثر سائر العلل اذ لا يعقل كون الوجود اثر العلة الا بمعنى كون منشا انتزاعه هي نفس الماهية اثرا لها فالحق ان
اثر العلة هي نفس الماهية والوجود ليس بعارض زائد عليها بل هو منتزع عن سنخ الماهية التي هي اثر العلة بالذات فافهم كذا في
بعض الحواشي لا يقال انا قد سلمنا ان المترتب على النظر هو الشيء من حيث الحصول الذهني لكن انما ذلك المترتب هو الوجود الظلي الذي
هو للمعلوم لما تلي عليك ان المعلوم بالذات هو الشيء الحاصل في الذهن لا العين الخارجي فالمتصف بالبداهة والنظرية هو المعلوم
لا اي ليس المترتب على النظر هو الوجود الاصلي الذي هو للعلم الذي اعتبر فيه الاقتران بالعوارض الذهنية فلم يتصف العلم بالبداهة والنظرية
لانه مدفوع بدليل قوله الا يقال بان الظلي تابع وفرع للاصلي لا يصلح للمعلولية بالذات فالاثر المترتب على النظر اولا وبالذات هو العلم
دون المعلوم قلت جواب لقوله فان قلت هذا المذكور كله في النظر الجلي واما النظر الدقيق فيحكم بان البداهة هي الاجلائية بالكنه المغنية

عن النظر والنظرية هي الاختفاء المحوج الى النظر اي المجهولية فيه رمز الى ترجيح كون التقابل بين البداهة والنظرية تقابل التضاد على كون التقابل
بينهما تقابل العدم والملكة وهما اي الانجلائية والاختفاء حالتان للشيء في نفسه اي هما حالتان عارضتان لنفس الشيء الحاصل في الذهن
ولا دخل لكونه مكتنفا بالعوارض الذهنية فيهما وهذا معنى قوله قبل ان يقوم الشيء بالذهن ويصير نعتا له اي للذهن مكتنفا بالعوارض الذهنية

اذ مدار النظرية على تحقق الواسطة في الحصول الذهني كالمعرف والحجة ومدار البداهة على عدمها اي عدم الواسطة في الحصول الذهني وان كان
ثمه اي في البديهي واسطة مجرد الالتفات كالتنبيه فتبيه ما افاده افضل المحققين من ان مدار النظرية على تحقق الواسطة في العلم بالشيء اولا
وبالذات وفي حصوله الذهني بالعرض من حيث ان العلم به لا يمكن بدون حصوله الذهني حتى لو امكن ذلك تحقق الواسطة في علمه وكان علمه
نظريا من دون تحقق الواسطة في حصوله الذهني ولو سلم ان مدار النظرية على تحقق الواسطة في حصوله الذهني فاللازم من ذلك ان يكون
المترتب على النظر هو حصوله في الذهن لا نفسه ويكون حصوله في الاذهان مختلفا باختلاف الاذهان والازمان فقد تتحقق الواسطة في
حصوله في بعض الاذهان في زمان وقد لا تتحقق في حصوله في بعض آخر من الاذهان او في تلك الاذهان في زمان آخر فيختلف البداهة
والنظرية باختلاف الاشخاص والاوقات وهو خلاف مذهبه فانه زعم ان البداهة والنظرية صفتان للشيء في نفسه وانهما لا تختلفان باختلاف
الاشخاص والاوقات انتهى فالشيء اذا كانت له مبادي يترتب حصوله اي حصول ذلك الشيء على تحصيل تلك المبادي يكون ذلك الشيء
نظريا كالحقائق المركبة ان اختلج في خلدك ان حصول القوة القدسية لبعض الافراد يصادم كون النظرية عبارة عن المجهولية بنفسها اما
انه يستوجب ان لا يكون شيء مجهولا عند صاحب هذه القوة فازحه بقوله وحصول القوة القدسية للبعض لا يضر المجهولية في نفسه بحسب مطلق
حصوله الذهني تقريره ان المجهولية انما هي بحسب مطلق الحصول في الذهن وهذا المطلق الذي هو موضوع المهملة القدمائية يتحقق بتحقق فرد وينتفي
بانتفائه بل بانتفاء جميع الافراد ايضا ففي النظري يكفي ان يكون فرد من افراد الحصول مجهولا وموقوفا على النظر ولا يكون جميع افراده
مجهولة حتى يتم المصادمة المذكورة هكذا ذكرنا في التعليق المرضي فما وقع في النسخة المطبوعة من ذلك التعليق هكذا ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء
جميع الافراد انتهى فتصحيف من الكاتب بزيادة كلمة لا واسقاط لفظ ايضا فاحفظ فالمقصود من النظر اولا وبالذات معلومية الحقائق
والعقود اي القضايا اعلم انه ليس في الشرح المكتوب من براعة الشارح لفظ النفس الامرية بعد العقود فالمراد القضايا المطلقة صادقة
كانت او كاذبة ومن ههنا سقط ما اورد من ان كون المقصود من النظر اولا وبالذات معلومية الحقائق والعقود النفس الامرية على الاطلاق
غير ظاهر كيف وربما يترتب على النظر معلومية العقود الكاذبة كما في نتائج بعض الاقيسة الجدلية وسائر الاقيسة السفسطية الا ان يقال انه
اراد بالنظر النظر الصحيح ولا يخفى انه غير ملائم للمقام اذ الكلام في مطلق النظر انتهى لا لتحصيل حقائق علومها اجمالا كما في العلم بكنه الشيء
او تفصيلا كما في علم الشيء بحده التام الا بالتبع واما التصرف في معنى التوقف فالمقصود منه تزييف الجواب الذي ذكره المحقق في الحاشية
بقوله وقد يجاب بالتصرف في معنى التوقف بان يجعل التوقف عبارة عن العلاقة المصححة لتوسيط الفاء بان يقال حصل النظر فوجد العلم
وان امكن حصول ذلك العلم لصاحب القوة القدسية بغير النظر فمبني على جواز تعدد العلل المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على معلول واحد
شخصي على وجه التبادل بان يكون هناك علتان يمكن حصول المعلول بكل منهما لو حصل ابتداء ثم اذا وجد باحدى العلتين لا يمكن
وجوده بالعلة الاخرى ثم وجه البناء ان النظر والحدس علتان للشيء فانه يحصل للفاقد بالنظر وللواجد بالحدس ولا شك في كونه مبنيا
على جواز التوارد وهو اي تعدد العلل المستقلة محال فالتصرف المبني على ذلك التعدد محال ثم فيه قلق بين لان للشيء حصولات
متعددة متغايرة فحصوله لصاحب النظر غير حصوله لصاحب القوة القدسية فالشيء المعلول للنظر والحدس واحد بالعموم وتوارد العلل
المستقلة بمعنى الموقوف عليه التام على معلول واحد بالعموم ليس بمحال اصلا فاستحالة المبني عليه ممنوع كيف والواحد بالعموم يكون له

علل مستقلة لاجل تعدد وجوداته فان كل ... وجوده وعدمه مدخل لخصوصية كل منهما اي من العلتين ولو فرض
وجود احدهما وعدم العلة الاخرى فان لم يوجد المعلول ... لعدم العلة الاخرى يلزم الترجيح اي ترجيح علة الوجود
على علة العدم بلا مرجح لكونهما علتين على السواء لتحقق علة عدمه مع عدم حصول مقتضاها اي تحقق علة وجوده وما لم يفتقر
العدم الى التاثير اذ يكفيه سلب التاثير بخلاف الوجود فانه محتاج الى التاثير فيكون العدم راجحا والوجود مرجوحا فيلزم ترجيح المرجوح وهو الوجود
على الراجح وهو العدم وهكذا اذا انعدم المعلول اي يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير عدم المعلول لعدم احدى العلتين ولم يوجد بوجود العلة
الاخرى وذلك لتحقق علة وجوده ايضا ولا يلزم ترجيح المرجوح منهما بل يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر وهو ايضا محال او
يلزم اجتماع النقيضين اي وجود المعلول وعدمه هذا اذ يوجد المعلول بوجود علته ويعدم ايضا بعدم علته الاخرى كذا في الحاشية واذا ثبت
ان لا دخل لخصوصية كل منهما الا ... محالا فالحق ان الخصوصيات ملغاة والعلة انما هي القدر المشترك بينهما اي بين العلتين فالمعلول
لا يترتب الا على شيء يمتنع حصوله بدونه فالجواب بالتصرف في معنى التوقف غير تام لابتنائه على تجويز توارد العلل المستقلة على معلول
شخصي على وجه التبادل بان يكون لخصوصية كل من العلتين مدخل على وجه البدلية من هذا الامر وقد استبان بالدليل عدم مدخلية
تلك الخصوصية ثم في هذا المقام انظار منها ان توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي محال بالدليل الذي ذكره الشارح لكنه بمعزل
عما نحن فيه اذ المعلول ههنا واحد بالعموم اذ الحصولان متغايران حصول بالنظر وحصول بالحدس وتواردها على معلول واحد بالعموم والمتحقق
ههنا ليس بمحال والدليل غير ناهض على استحالته اذ لو فرض وجود احدهما وعدم الآخر يتحقق احد حصولات المعلول لا يتحقق الآخر
من حصولاته من دون لزوم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين كذا في بعض الحواشي ومنها ان الملك يحصل بالبيع والهبة مثلا مع فقدان القدر
المشترك بينهما فيه ان الملك في الحقيقة هو منه تعالى والاسباب انما هي معرفات وامارات ومنها انه اذا كانت العلة حقيقة هي القدر المشترك
كانت العلة مبهمة والمعلول احد اشخاصا فيلزم صدور المحصل من المبهم وهل هذا الا كون المعلول اقوى من العلة وهو كما ترى فان العلة
تكون اقوى من المعلول البتة ... بان الجاعل حقيقة واحد بالشخص هو المبدأ الاول تعالى واما العلل المتعددة التي حكمنا بكون خصوصيتها ملغاة
وبكون العلة حقيقة هي القدر المشترك بينها ليست بجاعلة حقيقة بل هي من متممات العلة ولا استبعاد في ان يستند واحد بالشخص الى
جاعل واحد بالشخص ويتم عليته بواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة العلة بتوارد خصوصياته هذا وبهذا اي بالدليل الدال على استحالة
توارد العلتين على معلول واحد بالشخص على سبيل التبادل بطل التوارد اي توارد العلل بجميع انحائه كالتعاقب بان توجد احدى
العلتين فتوجد المعلول ولم تنعدم تلك توجد اخرى فتوجد المعلول وبعبارة اخرى بان توجده احدهما اولا ثم توجده الاخرى
والاجتماع بان يوجد المعلول الواحد باجتماع العلتين المستقلتين تقرير المرام ان ذلك الدليل ناهض على بطلان التوارد على وجه التعاقب
او الاجتماع بان يقال ان الممكن ان كان في وجوده وعدمه مدخل لخصوصية كل من العلتين فلو فرض وجود احدهما الى آخر المقدمات
وانت تعلم ان تمام الدليل الدال على استحالة علية كل من الخصوصيتين واثبات علية القدر المشترك مبتني على هذا التوقف بمعنى لولاه لامتنع
واما بالمعنى المتصرف اليه اي العلاقة المصححة لدخول الفاء كما يقال اذا وجد هذا فوجد ذلك كذا في الحاشية فلا يبتني الدليل عليه اذ لكل واحد
من تلك الخصوصيات مدخل بهذا المعنى المتصرف اليه ولا يلزم المحذور من الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين تفصيل هذا المقال
ان الثابت من الدليل المذكور ان الموقوف عليه التام بمعنى لولاه لامتنع هو القدر المشترك مع ان الجواب كان بناؤه على اخذ
التوقف بمعنى العلاقة المصححة لدخول الفاء فالدليل المذكور غير تام اذ لكل واحد من الخصوصيات مدخل بهذا المعنى فصح تخلل الفاء بين كل واحد
منهما وبين المعلول اذ لا منافي في ذلك كون القدر المشترك مقتضاه موقوفا عليه بالمعنى الاول لجواز ان تترتب حصول النظري على القدر المشترك

بين النظر والحدس بحيث ان كل واحد منهما موقوفا عليه بمعنى صحة دخول الفاء بينه وبين المطلوب النظري آه قلنا ان نقول لو فرضنا وجود
احدى العلتين وعدم الاخرى لم ينعدم المعلول فلا يلزم الترجيح بلا مرجح لان عليتهما ليست بمعنى ان لا يمكن حصول المعلول بدونها حتى
يقال انه تحقق علة عدمية فلو لم ينعدم المعلول يلزم الترجيح بلا مرجح بل انما العلية بمعنى المصحح لدخول الفاء واذن لا حجر في عدم انعدام المعلول
بعدم احدهما هذا فتامل فيه **قال في الحاشية** اشارة الى الجواب بان التحقيق الثابت بالبرهان ان الامر المصحح لدخول الفاء هو الترتب والترتب
والاحتياج امران متلازمان يستلزمان امتناع حصول الموقوف بدون الموقوف عليه لان المترتب اثر كالظل للمترتب عليه الاثر لا يتخلف
عن المبدأ فالعلاقة المصححة لدخول الفاء بالحقيقة بين المعلول والقدر المشترك بين العلتين في صورة التبادل والتعاقب فتامل
انتهى **قوله فيها** اشارة الى الجواب اي الجواب عن الاعتراض المصدر بقوله وانت تعلم آه **قوله فيها** هو الترتب وهو عبارة عن العلاقة
الذاتية التي بها يمتنع حصول المعلول بدون العلة لا عن مطلق التعقيب **قوله فيها** متلازمان لان العلاقة المصححة لدخول الفاء ههنا
انما هي علاقة الصدور والا يكون الترتب المصاحب توقفا وهو كما ترى علاقة الصدور انما هي علاقة الاحتياج لان المستغني عنه
يمتنع الصدور عنه فيبطل تعدد العلل المستقلة على سبيل التبادل سواء كان التوقف الماخوذ في تعريف العلة بمعنى لولاه لامتنع او
بمعنى الترتب اي العلاقة المصححة لتوسيط الفاء اذ ابطال احد المتلازمين يوجب ابطال الآخر فالمقصود من الدليل وان كان ابطال
تعدد العلل بالمعنى الاول لكن يلزم منه امتناع تعددها بالمعنى الثاني فاعلم **قوله فيها** بين المعلول والقدر المشترك لا بين المعلول وخصوصيتي
العلتين ثم لما بطل الجواب الاول والثاني اللذان ذكرهما المصنف في الحاشية فالصواب في الجواب عن الايراد بكون شيء بديهيا عند شخص
ونظريا عند شخص آخر فلا معنى للتوقف انه لا يلزم من حصول الشيء بلا نظر اي لصاحب القوة القدسية بداهته فان البديهي ما لا يتوقف
حصوله المطلق على النظر اي لا يتوقف شيء من افراد حصوله على النظر فما حصل لصاحب القوة القدسية موقوف على النظر في الجملة
لتوقف حصوله في فرد اعني فاقد القوة القدسية على النظر فلا يكون بديهيا والنظري ما يتوقف مطلق حصوله عليه اي يتوقف فرد من
افراد حصوله على النظر فما يحصل لفاقد القوة القدسية بالنظر ولو اخذها بالحدس يصدق عليه تعريف النظري هذا والتفصيل في التعليق
المرضي من غير تصرف في معنى التوقف فاختر وتشكر لا يقال على هذا اي على كون المراد من الحصول المعتبر في تعريف النظري مطلق
الحصول لا يتم استدلال القوم بلزوم الدور والتسلسل على ابطال نظرية الكل لجواز الانتهاء الى نظري تحصيل بالحدس تقرير الاعتراض
ان ذلك الاستدلال شاهد عدل على ان المعتبر في تعريف النظري الحصول المطلق لا مطلق الحصول والا فيجوز انتهاء سلسلة
الاكتساب الى نظري غير متوقف على نظري آخر بل تحصيل بالحدس فاين الدور والتسلسل وانما يلزم ذلك لو كان جميع انحاء حصوله
بالنظر واذا كان بعض انحائه بغير النظر اي الحدس فيكون هو منتهى السلسلة هكذا في التعليق المرضي وما وقع في النسخة المطبوعة منه
ولا يجوز انتهاء آه بدل قولنا المذكور آنفا والا فيجوز انتهاء آه فتصحيف من الناسخ فادرك لانا نقول هذا اي عدم تمامية
ذلك الاستدلال ليس الزاما علينا فان هذا الجدل اي الاستدلال المذكور لا يتم عندي يعني ان ذلك الاستدلال جدلي
مركب من المقدمات المشهورة عند القوم وليست مقدماته برهانية تحقيقية حتى يكون حجة على الكل فيكون حجة علينا فلسنا في صدد
اتمام هذا الدليل حتى يضر عدم تماميته لنا ازيح هذا الجواب بان المجيب ان كان مجدد الاصطلاح من عند نفسه فلا كلام معه اذ لا مشاحة
في الاصطلاح والكلام كان مع القوم فلا بد للمجيب من ان يجيب من قبلهم ولا مساغ لان يجدد اصطلاحا من تلقاء نفسه وان كان
مجيبا من قبلهم فعليه اتمام الاستدلال الذي ذكروه وحفظ ما هم عليه انتهى ولو فرض جواب آخر لذلك الاعتراض اتمامه اي اتمام
الاستدلال المذكور فبالقياس الى فاقد القوة القدسية بما هو فاقد لا بالقياس الى صاحب تلك القوة فعلى تقدير نظرية

جميع التصورات والتصديقات ولئن لم يلزم الدور والتسلسل بالنظر الى صاحب القوة القدسية لجواز انتهاء السلسلة الى الحدس لكن يلزم مقيسا
الى فاقد تلك القوة لتوقف حصول كل نظري عنده على النظر ورد بان هذا الاستدلال لا يتم على اي المجيب بالقياس الى فاقد القوة القدسية
ايضا اذ لا يجب ان يكون فاقد القوة القدسية فاقد الحدس فربما يحصل لمن ليس له قوة قدسية ايضا فيلزم انتهاء السلسلة قطعا فافهم **قوله**
فان الدور مستلزم آه بيانه اي بيان استلزام الدور للتسلسل ان آ مثلا اذا توقف على ب و ب على آ كان نفس آ من حيث انه موقوف عليه
لب موقوفا عليه لآ فكان آ موقوفا على نفسه ما دمت ان الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء وان الموقوف عليه غير الموقوف فكان
آ غير نفس آ فههنا شيئان آ ونفسه وقد توقف الاول على الثاني ونفس الشيء بعينه ذلك الشيء فكان نفس آ موقوفا على ب و ب على نفس آ ولا بد
من كون الموقوف عليه غير الموقوف فيكون نفس آ موقوفا ونفس نفس آ موقوفا عليه فنفسه غير نفس نفسه ثم نفسه عين نفس نفسه لان الشيء لا يغاير
نفسه ولا بد من المغايرة بين الموقوف عليه والموقوف فيكون نفس نفس آ موقوفا ونفس نفس نفس آ موقوفا عليه وهلم جرا حتى يترتب نفوس غير متناهية
وهكذا في ب يلزم نفوس غير متناهية وجملة الكلام انه يلزم ترتب الامور الغير المتناهية في كل واحد من جانبي الدور هذا والتفصيل في تعليقتنا المرضي
وليس المطلوب ههنا لزوم التسلسل المحال فبطل ما زعم من ان التسلسل الذي يستلزمه الدور ليس بباطل لكونه في الامور الاعتبارية ومن ان التسلسل
فهي استحالة من الدور فكيف يصح الاستدلال باستحالة التسلسل على استحالة الدور بل المطلوب تبيان لزوم كون الشيء مقدما على نفسه بمراتب
غير متناهية وان كانت اعتبارية فانهدم اس الزعم الاول وهو في نفسه محال ولا ارتياب في كونه ابين استحالة من الدور فانقطع عرق الزعم
الثاني وفيه بحث وهو ان جهة توقف آ على ب انما بعينها جهة كون آ موقوفا عليه لب يعني ان توقف آ على ب و ب على آ انما من جهة واحدة
فلا تسلسل اصلا لان التسلسل عبارة عن ترتيب الامور المتغايرة الى غير النهاية فاذا انتفى التغاير انتفى التسلسل والا فلا دور فانه انما يتحقق عند
اتحاد جهة التوقف واذ ليس فليس وجملة البحث انه لا يعقل اجتماع الدور مع التسلسل فكيف يستلزمه الدور والجواب عن ذلك البحث انا نختار الشق
الثاني وتقريره انا لا نعني بالجهات الذاهبة الى عدم النهاية جهات متعددة على كون آ موقوفا على ب وكون ب موقوفا على آ وموقوفا عليه
حتى تنافي تلك الجهات الدور على تقدير اي تقدير كون الجهات متغايرة وتنافي التسلسل على تقدير آخر وهو اتحاد الجهات بل انما نعني بها
اي بالجهات ان الدور يستوجب اعتبارات لا تتناهى متغايرة بحسب المفهوم والاعتبار بحسب كون الموقوف موقوفا عليه وبالعكس اي
كون الموقوف عليه موقوفا لا متغايرة بحسب المصداق وهذه الاعتبارات اللامتناهية اي المتغايرة بحسب المفهوم والاعتبار المتاخرة عن
اعتبار التوقف كالانفس والذوات الغير المتناهية لا تصادم الدور فاستبان كون الدور مستلزما للتسلسل اعني تقدم الشيء على نفسه بمراتب
غير متناهية متغايرة بحسب المفهوم **قوله** لان عدد التضعيف آه توضيحه انه اذا ارتقت سلسلة الاعداد في الوجود الى عدم اي غير النهاية فههنا
اول وثان وثالث ورابع وهكذا فسمينا الاول آ والثاني ب والثالث ج والرابع د في ضمن تلك السلسلة جملة اثنينيات
غير متناهية ذكر الاثنينيات بمجرد التصوير اذ حكم الثلاثيات والرباعيات وغيرها ايضا كذلك مثل جملة الوحدات يعني كما ان في ضمن تلك
السلسلة جملة وحدات غير متناهية ماخوذة بالرفع على انها صفة لجملة اثنينيات منها اي من جملة الوحدات فالاول في جملة الاثنينيات هو
مجموع آ ب والثاني هو مجموع ج د لا ارتياب في ان في سلسلة الوحدات الى الرابعة وحدات اربعة واثنينيات اثنين وكل اثنين اثنين
منها واحد فاستبان ان آحاد جملة الاثنينيات الماخوذة من جملة الوحدات تكون نصفها وآحاد جملة الوحدات تكون ضعف آحاد
جملة الاثنينيات وهذا التفصيل لقوله ويجب ان يكون آحاد احدى الجملتين اي آحاد جملة الوحدات ضعفا من آحاد الجملة الاخرى وهي
جملة الاثنينيات وذلك لان آحاد جملة الوحدات حقيقة هي آحاد جملة الاثنينيات وآحاد جملة الاثنينيات نصف آحاد جملة الوحدات
بالضرورة العقلية فلو وجدت جملة الاثنينيات فيلزم ان يكون عدد آحاد جملة الاثنينيات متناهيا لكونه قابلا للزيادة عليه وقد فرض

غير متناه هف قال في الحاشية والظاهر ان آحاد جملة الاثنينيات الغير المتناهية المأخوذة من سلسلة الوحدات نصف جملة
الوحدات اذ هي ضعف الاثنينيات لان ملحظ الجملتين سلسلة واحدة انتهى قوله فيها ضعف الاثنينيات فان العشرة مثلا اذا اعتبر آحادها واحدا
واحدا كانت عشرة واذا اعتبر اثنان اثنان منها آحادا تكون خمسة فالظاهر ان العشرة ضعف الخمسة قوله فيها لان ما اخذ آه ازاحة لما يتوهم
من ان كون آحاد جملة الاثنينيات نصفا من آحاد جملة الوحدات ممنوع لان كلا منهما سلسلة مغايرة لسلسلة الآخر فلم لا يجوز ان يكونا متساويين
بان ذلك المنع انما يتم لو كان مأخذ احدى السلسلتين مغايرا للاخرى لكن مأخذ الجملتين ههنا واحد وهو سلسلة الوحدات فلا ريب في ان عدد
آحاد الاثنينيات اذن نصف عدد آحاد الوحدات فنقول عدد التضعيف اي العدد المضعف اعني آحاد الوحدات ههنا ازيد من عدد الاصل
وهو عدد جملة الاثنينيات وزيادة الزائد بعد انصرام اي انقطاع آحاد المزيد عليه فان المزيد عليه اصل والزائد فرع ولا يتصور حصول الفرع الا بعد حصول
الاصل فان المبدأ لا يقبل الزيادة والا لم يكن مبدأ بل يكون السابق عليه هو المبدأ ويكون المبدأ وسطا وكذا الاوساط لا تقبل الزيادة
لانتظامها اي اتساقها وتواليها اي تتابعها بحيث لا يتخلل في مراتبها عدد آخر اذ ليس بعد الاثنين الا الثلاثة وليس بعد الثلاثة
الا الاربعة وهكذا فلو كان المزيد عليه غير متناه كما هو المفروض على تقدير التسلسل لزم الزيادة في جانب عدم التناهي وهي باطلة فالتسلسل الذي اخذ
باطل لاستلزامه المحال لان الزيادة والنقصان من عوارض الكم لا مطلقا بل الكم من حيث التناهي والتعين بحسب الحدود وهو مفقود
فيما نحن فيه على ما هو المفروض فان اختلج في صدرك ان هذا البرهان انما يبطل عدم تناهي الاعداد وهو غير مجد لما نحن بصدده من
ابطال التسلسل في العلل والمعلولات التي هي معدودات لا اعداد فلا يبطل عدم تناهيها بذلك البرهان فادفعه بما في
بعض الشروح من ان المعدود معروض للعدد والعدد لازم له فلو كانت المعدودات غير متناهية يلزم عدم تناهي الاعداد وهو باطل فبطل
عدم تناهي المعدودات فتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود والا يلزم الافتراق بين اللازم والملزوم هذا وهذا المذكور تقرير للمطلوب
وهو ابطال التسلسل ثم نلقي عليك انه زيفه ملك العلماء بحر العلوم قدس سره العزيز بانه ان اراد الاثنينيات الموجودة اي العارضة
لاجزاء السلسلة فمسلم انها غير متناهية ومنتصف الآحاد لكن لم يثبت الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه بل الزيادة انما هي في الخلال
لان كل اثنين اثنين من هذه الجزئيات زائد على كل احد احد وان اراد ان العقل يجمع هذه الاثنينيات ويجمع الآحاد فيحصل سلسلة ويحكم
بان آحاد السلسلة الاولى ضعف آحاد الثانية وزيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه فهذا الجمع والحكم من اختراعات العقل فلا يلزم
منه التناهي في نفس الامر تم بعبارته العلية واجاب عنه افضل المحققين بقوله انت تعلم ان ما افاده لا يبطل ما اراده الشارح اذ غرضه انه
لو وجدت جملة اثنينيات غير متناهية وجدت جملة وحدات غير متناهية ايضا ولا ريب في ان جملة الاثنينيات على هذا التقدير جملة موجودة
معروضة لعدد معين قطعا ولا في ان جملة الوحدات ايضا جملة موجودة معروضة لعدد معين ولا في ان عدد جملة الوحدات ضعف عدد جملة الاثنينيات
وكون العدد ضعف العدد الآخر انما يتصور بعد انصرام ذلك العدد الآخر فيلزم تناهي ما فرض غير متناه وليس كلامه في ان الاثنينيات ضعف الوحدات في
الخلال كما زعم ولعله قدس سره فهم من قول الشارح ويجب ان يكون آحاد احدى الجملتين ضعف من الاخرى ان المراد انه يجب ان يكون الآحاد
الموجودة في الاثنينيات وهي التي هي الاجزاء للاثنينيات اضعف من آحاد جملة الوحدات لان الاثنين ضعف الواحد فآحاد جملة الاثنينيات ضعف آحاد
جملة الوحدات وليس مراد الشارح ذلك بل مراده انه لو كانت جملة الاثنينيات الغير المتناهية موجودة وجدت جملة الوحدات
الغير المتناهية وكان عدد آحاد جملة الوحدات ضعف آحاد جملة الاثنينيات لان آحاد جملة الاثنينيات هي الاثنينيات فان كل
اثنينية واحد من تلك الجملة فالاثنينيات هي آحاد تلك الجملة ولا ريب في انها نصف آحاد جملة الوحدات فعدد الوحدات
ضعف عدد الاثنينيات وذلك لا يتصور الا اذا كان عدد الاثنينيات قابلا لان يزاد عليه فيكون متناهيا وقد نص الشارح على

ما ذكرنا في الحاشية المنوطة بقوله وزيادة الزائد بعد انصرام آحاد المزيد عليه حيث قال لا يقال ان زيادة جملة الوحدات مندرجة في الاثنينيات اذ
هذه الوحدات المتضاعفة اجزاء لها فسلسلة الاثنينيات مشتملة على تلك الوحدات الزائدة من المبدأ الى لا يتناهى لانا نقول العدد والوحدة
ما يتكرر نوعه فآحاد كل واحد من الجملتين معروضة للوحدة فكما ان كل وحدة واحد كذلك كل اثنين واحد من جملة الاثنينيات الكثيرة ولا ريب في ان عدد
آحاد الوحدات ضعف عدد آحاد الاثنينيات المأخوذة من سلسلة تلك الوحدات واعتبار الزيادة بعد انصرام آحاد المزيد عليه اذ المبدأ
لا يقبلها والاوساط منتظمة متوالية الى آخر المقدمات فتأمل انتهى وقد بان بما ذكرنا من البيان تقرير الدليل وهو انه لو وجدت كثرة غير متناهية
كانت معروضة لعدد معين البتة وكان عدد الاثنينيات الموجودة في جملة الوحدات الغير المتناهية نصف ذلك العدد العارض لتلك الكثرة
الغير المتناهية وكون العدد ضعفا للعدد انما يتصور اذا كان العدد متناهيا فيكون نصف السلسلة الغير المتناهية متناهيا وتناهي نصفه
يستلزم تناهي نصفه الباقي ضرورة تساوي النصفين فيكون مجموع النصفين متناهيا لان الزائد على المتناهي بقدر المتناهي متناه فافهم انتهى
قال المص في الحاشية المنهية لا شك ان الامور الغير المتناهية مطلقا اي سواء كانت مترتبة ترتبا طبعيا كالعلل والمعلولات او وضعيا كالابعاد
او لا مجتمعة في الوجود في زمان واحد كالنفوس الناطقة المفارقة عن الابدان او متعاقبة في الوجود بان يكون بعضها معدوما في زمان موجودا
في زمان آخر كالحركات الفلكية تكون معروضة للعدد بالضرورة وكل عدد قابل للتضعيف فاذا ضعفنا ذلك العدد اي العدد العارض
للامور الغير المتناهية ولو تضعيفا عقليا اجماليا فلا يتوهم ان الاعداد اذا لم تكن موجودة مجتمعة فكيف التضعيف في الخارج بالتفصيل وذلك
لان المراد ليس هو التضعيف الخارجي التفصيلي بل التضعيف العقلي الاجمالي وهو حاصل في الامور الغير المجتمعة ايضا اذ في بعض الشروح مبلغ
التضعيف بالضرورة ازيد من عدد الاصل انتهى مقاله ثم نتلو عليك ان الشائع المشهور في تقرير برهان التضعيف كما هو الظاهر من عبارة المص
ان كل عدد يمكن تضعيفه فعلى تقدير التسلسل يكون الاعداد الغير المتناهية الموجودة قابلة للتضعيف واعداد التضعيف تكون زائدة على
عدد الاصل بالضرورة والزيادة انما تتصور بعد الانقطاع فيلزم التناهي واذا كان يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون التضعيف من خصائص المتناهي
دون غيره فاختار الشارح اولا في توجيه قول المص بان مراتب الآحاد في سلسلة عدم التناهي مضاعفة لمراتب الاثنينيات لئلا يتوجه الايراد
المذكور ولما كان فيه من التكلف ما لا يخفى فافاد في المنهية توجيها آخر وهو ان المراد من التضعيف مطلق الزيادة اي ضم العدد الى عدد
آخر لا معناه المشهور وهو تكرير عدد مثله والمراد من الاجمال عدم تعين المزيد عليه ومن العقلي هو الفرضي كما لا يخفى على من رجع الى تلك المنهية
وقد فصلناها في التعليق المرضي وشرحناها هناك انت تعلم ما فيه من التكلفات الظاهرة فادرك ومن ههنا اي مما ذكره المص في الحاشية
يتضح اي يستنبط ان الدليل المذكور اعني برهان التضعيف يجري في ابطال الامور الغير المتناهية مطلقا اي سواء كانت مترتبة اولا
مجتمعة او متعاقبة فان توهم ان قول المص والاوساط منتظمة متوالية يابى عن جريان ذلك الدليل في الامور الغير المتناهية الغير المترتبة
اجيب بانه ليس مقصوده من قوله في المنهية مترتبة اولا انه لا حاجة الى الترتيب في جريان البرهان اصلا بل مراده ان وجود الترتيب في الامور
المترتبة ظاهر لا سترة فيه واما في الغير المترتبة وان كان الترتيب غير ظاهر فيها لكن يجري ذلك البرهان في الغير المترتبة بعد اثبات الترتيب
فيها بان يقال مجموع الغير المتناهي موقوف على المجموع الذي ينقص منه بواحد وهو موقوف على المجموع الذي ينقص منه بواحد وهكذا
الى الاثنين فيجري الدليل في الامور الغير المترتبة فيه ان الدليل المذكور لم يجر في الغير المترتبة الا بعد اثبات الترتيب فيها فما صار جاريا
الا في الامور المترتبة واذن يستدرك التعميم المذكور في منهية المص اعني قوله مترتبة اولا فافهم ولا تسرع لكن بعد كونها موجودة في
نفس الامر ولو في زعم الخصم اما بنفسها كما في الامور الحقيقية او بمنشأ انتزاعها كما في الاجزاء المقدارية وهي التي يقدر بها الجسم كالنصف
والثلث والربع وغيرها وانما قيد بالاجزاء المقدارية احترازا عن الاجزاء المقومة المقررة لحقيقة الجسم كالهيولى والصورة فانها لا تزيد على الا

للابعاد الغير المتناهية في المقدار توضيح المرام ان الاجزاء المقدارية المذكورة غير موجودة بنفسها لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم
الغير المتناهي المقدار اما عدم كونها موجودة بنفسها فلانها لو كانت موجودة كذلك لزم تركب الجسم المتناهي المقدار الذي هو قابل للانقسامات
الغير المتناهية وجزء للجسم الغير المتناهي من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع الاجزاء فعلية الكل وللتالي باطل لاستلزامه
عدم تناهي المقدار المركب من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل مع انه متناه فعلم ان تلك الاجزاء وهمية انتزاعية غير موجودة في الخارج واما كونها
موجودة بمنشأ انتزاعها اعني المقدار الغير المتناهي فبين فانه يكون منشأ لانتزاع الامور الغير المتناهية فاستبان ان وجود المنشأ
يكفي لجريان البرهان هذا ثم اذا عرفت انه لابد لاجراء الدليل من كون الامور الغير المتناهي موجودة اما بنفسها او بمنشأ انتزاعها فلا يجري
البرهان المذكور في مراتب الاعداد اي في ابطالها وذلك لان الاعداد غير موجودة في نفسها لما وعيت ان العدد مما يتكرر نوعه وكل ما هو
كذلك فهو اعتباري لما ثبت في مقامه لا اخفاء في ان الاعتباري ليس بموجود في الخارج واما عدم كون الاعداد الغير المتناهية موجودة
في الخارج بمنشأ انتزاعها فلان منشأ انتزاعها انما هي المعدودات وهي متناهية وهذا معنى قوله لتناهي المعدودات فاستبان ان لا عدد
الموجودة في الخارج بمنشأ انتزاعها متناهية ثم نقص على ما سلكنا في هذا المقام خدشة وازاحته اما الاول فبيانه انه قد دريت فيما
مضى ان المصنف قد اجرى برهان التضعيف اولا في الاعداد ثم استدل بتناهيها على تناهي المعدودات فكيف يستقيم ما ذكره الشارح ههنا
من عدم جريانه في الاعداد واما الثاني فتقريره ان الاعداد تابعة للمعدودات فاذا فرض الخصم ان المعدودات غير متناهية في نفس الامر
فلا ارتياب في كون الاعداد ح غير متناهية لعدم تناهي منشأ انتزاعها فيجري ذلك البرهان في الاعداد وعليه بنى المصنف جريانه فيها واما
ما ذكره الشارح فمبناه على عدم كونها موجودة في نفس الامر من غير اعتبار فرض الخصم كون المعدودات غير متناهية موجودة في نفس الامر فجاء
الوفاق وزهق الشقاق ولما كان لمتوهم ان يتوهم ان الحكم بتناهي الاعداد يصادم ما هو المثبت عندهم من كونها غير متناهية ازاحه بقوله
واما عدم تناهيها اي الاعداد فمعنى تجاهما غير واقفة عند حد لا بمعنى انها غير متناهية بالفعل حتى يتم التصادم لانها من الامور الانتزاعية
فينتزعها العقل من المعدودات لا ريب في تناهيها فلا يتصور كون الاعداد غير متناهية بالفعل مع تناهي منشأ انتزاعها فاحفظ ولا تخبص
عطف على قوله فلا يجري اي البرهان المذكور غير مختص بالجاعلات اي بالعلل الفاعلية بان يبطل التسلسل باجراء ذلك البرهان فقط بل
ذلك البرهان نافذ اي جار في الشرائط والمصححات الغير المتناهية ايضا لخروجها من القوة الى الفعل على صفة اللاتناهي فتكون معروضة
للعدد لما وعيت ان كل ما هو خارج من القوة الى الفعل معروض للعدد فينهض البرهان على ابطالها كلها ثم اعلم ان بعض المتاخرين قالوا
ان البرهان اي برهان ابطال التسلسل المبتني على عروض الاعداد كذا في الحاشية انما يجري فيما هو معروض العدد وهي اي المعروض
وتانيث الضمير لرعاية الخبر الامور المادية فان المجردات لا تتصف بالكثرة اذ معروضها اي معروض الكثرة بالحقيقة هي الطبيعة النوعية
المشتركة بين الهويات العديدة توضيح المقام على ما افاده بعض الاعلام ان القوم ذهبوا الى ان العدد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل
وان العرض الواحد لا يقوم باكثر من موضوع واحد فاورد عليهم ان العدد عرض قائم باكثر من موضوع واحد فاجابوا عنه بان المقصود
هو ان العرض الواحد لا يقوم بالكثير بان يكون كل واحد من الكثير موضوعا للعدد بالاستقلال حتى يكون هناك عرض واحد موضوعات كثيرة
واما قيام عرض واحد بمجموع اشياء بان يكون الموضوع هو المجموع فليس فيه استنكر والعدد انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد فزعم بعض
المتاخرين ان هذا الجواب غير مستقيم اذ المجموع حقيقة غير محصلة والعدد حقيقة محصلة فلو كان الامر كما ذكروا الزم قيام المحصل بغير المحصل
فسلك مسلكا آخر للتفصي عن الايراد وقال ان موضوع العدد هي طبيعة النوع وهي واحدة وانكر عروض العدد للطبيعة المجردة لانها غير قابلة
للاشتراك ومعروض العدد يجب ان يكون طبيعة مشتركة بين معروضات الوحدات والطبيعة المشتركة بينها هي الطبيعة المادية

لا يذهب على ذي مسكة ان جل ما ذكره وذهب اليه لا ينبغي ان يعبأ به فضلا عن ان يعول عليه اما اعتراضه على جواب القوم بلزوم قيام المحصل
بغير المحصل فلانه لا دليل على بطلان اللازم كيف وكثير من الاعراض كالنسب نحو المغايرة وغيرها قائمة بمجموع اشياء متغايرة بحسب الحقائق
والمجموع لا ريب في كونه حقيقة غير محصلة ولا مساغ للقول بكون محل تلك الاعراض الطبيعة المشتركة بين تلك الاعراض التي هي حقائق محصلة
قائمة بما ليس حقيقة محصلة واما جوابه الذي تجشمه فلوجوه الاول ان العدد عبارة عن مجموع الآحاد ومحله اعني منشأ انتزاعه هو مجموع محال الآحاد
ومناشئ انتزاعها فلا سبيل الى انكار كون محل العدد هو المجموع فاذا وجد زيد وبكر وخالد مثلا انتزع العقل من كل واحد منها واحدا فيتحقق ثلثة
آحاد منتزعة من ثلثة رجال فمعروض الثلثة وهو موضوعها هو مجموع الرجال لا غير الثاني ان العدد عرض يتشخص بتشخص محله فلو كان محله
وموضوعه هي الطبيعة النوعية الكلية لزم تشخص العرض بدون تشخص المحل واللازم باطل اتفاقا الثالث ان معروض العدد قد يكون مجموع
امور لا يكون هناك ذاتي مشترك اصلا كما يقال الاجناس العالية عشرة فلا مجال للقول بان معروض العدد طبيعة مشتركة وبالجملة جل ما
زعمه هذا القائل سخيف باطل ليس تحته طائل انتهى بعبارته واما ما هي اي الطبيعة المشتركة طبيعة مادية كما حققه المحققون في موضعه من
ان كل مجرد فله ماهية نوعية بسيطة منحصرة في فرد واحد فتكثر افراد الطبيعة النوعية وتشخصاتها انما هو من تلقاء المادة هذا وانت خبير بما فيه
اذ الفرق بين الكثرة بحسب المصداق والكثرة بحسب الاجزاء بين اذ معروض هذه بحسب الحقيقة هي مجموع الآحاد المحضة فلا يلزم ان يكون
ههنا طبيعة واحدة مشتركة فضلا عن كونها مادية فما حققه المحققون انما هي في الكثرة بحسب الافراد والمصداق فيقال العقول عشرة
وكثيرة بمعنى ان مجموع آحادها كذلك الا ان ههنا طبيعة واحدة مشتركة بينها هي العقل اذا قلنا ان لكل واحد منها ماهية نوعية بسيطة منحصرة في
فرد وفيه نظر لان الكلية والجزئية من عوارض الكم حقيقة فمجموع الآحاد المحض يكون معروضا للعدد بالضرورة وهو يستدعي طبيعة مشتركة
بينها فتامل فيه نظر دقيق بعد كذا في الحاشية وقد شرحنا اجمالها وعليها في التعليق المرضي ان شئت فارجع اليه ويمكن الاستدلال
على بطلان التسلسل ببرهان التضايف بانه اذا ارتقت سلسلة من العلل والمعلولات ليس المراد بالعلة والمعلول ذاتيهما بدون
اعتبار الاضافة معهما فانهما ليسا بمتضايفين فكيف يجري الدليل فيهما بل المراد بهما ذاتهما من حيث يصح انتزاع العلية والمعلولية
عنهما ولا شك انه كما يمتنع الزيادة في العلية والمعلولية المصدريين كذلك يمتنع في المتصفين بهما من حيث انهما متصفان بهما اذ
يمتنع ان يكون شيء بحيث يصلح ان ينتزع عنه العلية مثلا ولا يكون هناك شيء يصلح لان ينتزع عنه المعلولية فاندفع ما قيل من ان
هذا البرهان لو اجري في العلية والمعلولية اللتين هما اضافتان فنقول انهما اعتباريتان عقليتان تنقطعان بانقطاع الاعتبار
فلا يتصور التسلسل فيهما وان اجري في ذات العلة والمعلول فنقول ان اجري فيهما بدون اعتبار الاضافة فلا يجري فيهما لانهما ليسا
بمتضايفين وان اجري فيهما مع اعتبار الاضافة معهما فهما اعتباريان ايضا كما ان الاضافتين اعتباريتين فلا يتصور التسلسل
فيهما ايضا لما عرفت ووجه الدفع انا نجري البرهان في ذاتي العلة والمعلول اللتين هما منشأ ان لانتزاع العلية والمعلولية اللتين
هما اضافتان ولا شك انهما موجودان بحيث يصح انتزاع وصف العلية والمعلولية عنهما ويمتنع ازدياد احدهما على الآخر واللازم زيادة
عدد العلية على عدد المعلولية او بالعكس وهو باطل لكونهما متضايفين كذا في بعض الحواشي لا الى نهاية في جانب الازل كانت
المعلولات اكثر من العلل بواحد وهو اي الواحد المعلول الاخير والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا اذا فرضنا سلسلة من
المعلول الاخير كالحادث اليومي مثلا لا الى نهاية كان كل ما هو متصف بوصف العلية بالقياس الى ما تحته فهو متصف بوصف المعلولية
مقيسا الى ما قبله لان كل واحد منها ما عدا المعلول الاخير علة لما بعده ومعلول لما قبله فيكون كل منها جامعا للوصفين او صفين اعتبارين
بخلاف ذلك المعلول فانه معلول محض وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فزيادة عدد المعلولية على عدد العلية بواحد لازمة قطعا

ثم افاد الشارح بطلان التالي بقوله ومن المعلوم بالضرورة ان المتضايفين متكافئان متماثلان في الوجود اي انهما معًا بالتلازم في التحقق اي اذا وجد احد المتضايفين وجد معه الآخر وسعا بالماهية في التعقل اي لا يتعقل ماهية احدهما بدون تعقل ماهية الآخر وجملة المرام ان المتضايفين متلازمان في التحقق والتعقل معًا وذلك اي التلازم في التحقق والتعقل من تلقاء جانب استنادهما اي المتضايفين الى علة واحدة موقعة بينهما اي بين المتضايفين رتباطا افتقاريا بتكرار من الجهتين بان يكون لاحد المتضايفين افتقار الى الآخر بجهة ويكون للآخر الى احدهما بجهة اخرى كالابوة والبنوة فانهما مستندان الى علة ثالثة وهي التولد بحيث يفتقر كل واحد منهما الى معروض الآخر لا الى نفسه فان الابوة محتاجة الى ذات الابن والبنوة محتاجة الى ذات الاب هذا والتفصيل والتحقيق في شرح السلم للمحقق السنديلي وفي حاشيتنا على ذلك الشرح لا على الوجه الدائر بان يكون جهة الافتقار واحدة فلا يلزم الدور المستحيل ثم نقض عليك انه قرر ذلك البرهان بعض الاعلام بانه على تقدير عدم تناهي العلل والمعلولات في جانب الازل والابد يلزم زيادة احد المتضايفين على عدد المتضايف الآخر واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو فرض ان المعلول الفلاني مثلا له علة مستندة الى علة سابقة وهي الى اخرى سابقة وهكذا الا الى نهاية تتحقق في ذلك المعلول معلولية فقط وليس فيه علية لانا فرضناه المعلول الاخير اما ما فوقه ففي كل من آحاد تلك السلسلة اللامتناهية علية بالقياس الى ما تحته ومعلولية بالقياس الى ما فوقه فيكون هناك معلولية زائدة فيكون عدد المعلوليات اكثر من عدد العليات بواحد كذا لو فرض ان العلة الفلانية علة اولى سابقة على معلول هو علة لمعلول آخر وهو الثالث وهكذا الا الى نهاية بالفعل لزم بالضرورة ان يكون عدد العليات اكثر من عدد المعلوليات بواحد اذ في العلة الاولى علية ليس فيها معلولية موفيها وهنا الا الى نهاية يتحقق في كل من آحاد السلسلة علية ومعلولية واما بطلان اللازم اعني زيادة عدد احد المتضايفين وهما ههنا العلية والمعلولية على عدد المتضايف الآخر فلان التضايف نسبة لا تحقق الا بين اثنين ومن الضروري ان يكون بازاء كل واحد من آحاد المتضايفين واحد من آحاد المتضايف الآخر فيجب تساوي عدد المتضايفين بالضرورة ولعلك قد تفطنت مما ذكرنا ان هذا البرهان كما يبطل لاتناهي الحوادث في جانب الازل يبطل لاتناهيها في جانب المستقبل فيبطل مذهب الفلاسفة القائلين بازلية العالم وابديته لان جميع الحوادث من الازل الى الابد موجودة في وعاء الدهر عندهم مع تحقق العلية والمعلولية فيما بينها فاذا اعتبر واحد من آحاد السلسلة اللامتناهية وقيس الى علله السابقة كان معلولا صرفا وقبله علة ومعلولا معا واذا قيس الى معلولاته اللامتناهية كان علة صرفا وما تحته علة ومعلولا معا فيلزم زيادة احد المتضايفين على عدد المتضايف الآخر نعم لا يبطل بهذا البرهان مذهب المليين القائلين بابدية العالم لان الحوادث المستقبلة غير متناهية باللاتناهي اللاتقفي عندهم وحديث وجود الحوادث في الدهر كما يراه الفلاسفة من افحش الاباطيل عندهم انتهى مختصرا وفيه اي في تقرير البرهان المذكور نظر وهو منع لزوم زيادة احد المتضايفين على المتضايف الآخر فان ما يقتضيه طباع التضايف هو ان يكون بازاء كل واحد منهما اي من المتضايفين واحد من المتضايف الآخر في التعقل والتحقق بحسب نفس الامر وذلك اي ما يقتضيه طباع التضايف متحقق في صورة التخلف الذي ذكره المستدل من اكثرية المعلولات على العلل بواحد فان ما يحاذي معلولية المعلول الاخير كـ آ مثلا وما يضايفها عطف تفسيري لقوله يحاذي وضمير المفعول عائد الى المعلولية هي مرجعها الموصولة علية علته اي علة المعلول الاخير كـ ب مثلا وهي فوقه وما هو يحاذي اي يضايف معلولية هذه العلة اعني ب هي علية علتها التي فوقها اعني ج وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم تحقق المعلولية بلا علية تضايفها كما يتوهم ذلك المتحقق في ما دون اللحظ اي النظر من اخذ علية المرتبة الفوقانية التي هي ب المضايفة في نفس الامر لمعلولية المعلول الاخير اعني آ مع متعلق لقوله اخذ معلولية تلك المرتبة الفوقانية المذكورة المضايفة حقيقة المعلولية لعلية ما فوقها اعني تفسير لما فوقها الواقع في المرتبة الثالثة اعني ج

وهما اي علية المرتبة الفوقانية ومعلوليتها ليستا متضائفين بل المضايف لعلية تلك المرتبة معلولية المعلول الاخير فتوخذ تلك العلية
مع هذه المعلولية فلا يلزم تحقق احد المتضائفين بدون الآخر ولا توخذ علية المرتبة الفوقانية ومعلوليتها حتى يلزم ان المعلول الاخير توخذ
فيه المعلولية بدون العلية فيتحقق التخلف فلا يتم البرهان اي برهان التضايف فتفكر فانه دقيق وان شئت التوضيح فارجع الى التعليق الرضي
وقد يستدل على ابطال التسلسل برهان الحيثيات الذي اخترعه الشيخ المقتول بانها اذا كانت مترتبة في التصاعد لا الى نهاية يحكم
العقل في اللحاظ الاجمالي المحيط ان ما بين هذه الحيثية وايه حيثية كانت من تلك الحيثيات المترتبة في الوجود متناه ضرورة ان لا امتناع
حصر اللامتناهي بين الطرفين حكما مشمول مطلق لقوله يحكم مستغرقا لجميع الآحاد والمرتبات التي بلغها الترتيب في السلسلة واذ صح
هذا الحكم وهو ان ما بين هذه الحيثية واية حيثية كانت استغراقا فقد صح ان السلسلة بجملتها متناهية وهو المطلوب وفيه نظر فان حكم
كل واحد قد يباين حكم المجموع من حيث المجموع لما تلي عليك ان الرغيف الواحد يشبع كل واحد من افراد الناس ولا يشبع مجموع الافراد
من حيث هو مجموع فيجوز ان يكون بين حيثية وكل واحدة منها متناه والمجموع بما هو مجموع غير متناه في الحاشية حاصله ان المحكوم عليه هو
ما يصدق عليه انه ما بين الحيثيتين والجملة ليست كذلك نعم قد اجاب عن المنظر باقر العلوم بان هذا الحكم اجمالي على المرتبات على
وجه الاستغراق بحيث يتناول الجملة ايضا كما يقال ان ما بين طرف هذا الخط واية نقطة تفرض فيه دون الذراع فهذا الخط دون
الذراع وهكذا اذا صدق على الاستغراق الشمولي ان من مبدأ السلسلة الى اي ما بلغه الترتيب فيها دون الخمسين فيصدق ان الجملة
دون الخمسين فاذا صح على الاحاطة الاستيعابية ان مبدأ السلسلة الى اي ما بلغه الوجود وحصره الترتيب فيها متناه فقد صح
ان السلسلة بجملتها متناهية بالضرورة والاصل الكلي الضابط ان الحكم اذا استغرق كل واحد مطلقا منفردا كان عن غيره
او ملحوظا مع الاجتماع كان يستحب ذلك الحكم على الجملة ايضا بخلاف ما اذا اختص كل واحد بشرط الانفراد فانه قد يغاير حكم الجملة كما في
صورة الرغيف وزيفه الشارح في الحاشية بانه ان اريد بقوله اي ما بلغه الوجود والترتيب اعم من الواقع بين الحيثيتين فالحكم الكلي
ممنوع وان اريد به ان كل ما وقع بين الحيثيتين فهو متناه فلا يلزم تناهي الجملة التي ليست كذلك فتامل انتهى محصله انه ان استدل
بتناهي كل ما وقع بين حيثيتين على تناهي الكل ازيح بان حكم الكل الافرادي غير حكم الكل المجموعي وان استدل بان من مبدأ السلسلة
الى اي ما بلغه الوجود والترتيب فيها متناه على تناهي الكل منعت هذه القضية كلية وقد يبرهن على ابطال الدور والتسلسل جميعا بانه اذا
كان كل واحد من الآحاد الذاهبة الى عديم النهاية هذا في التسلسل او العائدة هذا في الدور كالواحد الاخير لفرض عدم التفاوت
بين الآحاد في انه لا يتقرر الا بعد تقرر شيء آخر كانت الآحاد باسرها لا تدخل في عالم التقرر لضرورة امتناع تحقق ما بالعرض بدون
ما بالذات والا لم يكن ما بالعرض بل يكون ما بالذات فظاهر ان في صورتي الدور والتسلسل لا تحقق لما بالذات اذ الآحاد الغير المتناهية
يصدق عليها انها لا تدخل في عالم التقرر ما لم يكن شيء آخر من ورائها متقررا من قبل فمن اين يتقرر في تلك السلسلة شيء حتى
يتقرر شيء بعده هذا فادرك زيفه بعض الاعلام بان اللازم من هذا البرهان على تقدير الدور والتسلسل هو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
وهذا اللازم وان كان بين الاستحالة لكنه ليس ابين استحالة من الدور كيف وقد ذهب جم غفير من الحكماء الى تجويز وجود ما بالعرض
بدون ما بالذات حيث ذهبوا الى قدم العالم وتوقف كل حادث على حادث قبله لا الى نهاية ولم يذهب احد من البله والصبيان
الى تجويز الدور فلا يصح تعليل استحالة الدور باستحالة وجود ما بالعرض بدون ما بالذات كما لا يخفى انتهى بالفاظه قوله لان المعرف
معقول اه قال المحقق في الحاشية والكبرى محذوفة فتمام الشكل هكذا لو اكتسب التصور من التصديق لكان التصور معرفا فيكون
معقولا ولا شيء من التصديق بمعقول فلا شيء من المعرف بتصديق انتهى تقرير الدليل هكذا كل معرف معقول ولا شيء من التصديق

مجهول ينتج من الضرب الاول من الشكل الثاني لا شيء من المعرف بتصديق هذه صغرى القياس واما الكبرى اعني لا شيء من المجهول بتصديق
هذا على نظم القياس على هيئة الضرب الثاني من الشكل الاول كذا في التعليق المرضي وما وقع في بعض النسخ المطبوعة منه الضرب الاول
بدل الضرب الثاني فتحريف من الطبع فاحفظ او لا شيء من التصديق بمجهول هذا على تقدير نظم القياس على هيئة الضرب الاول من الشكل
الثاني ثم النتيجة على كلا التقديرين لا شيء من المعرف بتصديق وينعكس بالعكس المستوي الى قولنا لا شيء من التصديق بمعرف وهو المطلوب
مستغن عن الذكر والبيان لما لا يخفى عليك ان التصديق مباين للتصور فكيف يحمل عليه فيصدق السالبة الكلية بلا مرية وهي الكبرى المطوية
وتوضيح الصغرى على ما سنح بخاطري ان المعرف من الكاسب للمجهول التصوري قال في الحاشية اشارة الى ان المراد بالمعرف في الصغرى ما يفيد
تصور الشيء اي الكاسب للمجهول التصوري لا المعنى المتعارف وهو ما يحمل على الشيء لافادة التصور والا فلا يتم الدليل انتهى فان اللازم
على تقدير ارادة المعنى المتعارف من المعرف ان التصديق ليس بمعرف بذلك المعنى وليس هو المدعى اذ المدعى ان التصديق ليس بمفيد للتصور
افادة لتصوره بالكنه هذا اذا كان حدا او بالوجه هذا اذا كان رسما وانما هو للذاتيات اي الجنس والفصل وهما محمولان والعرضيات وهي ايضا
من المحمولات فافراد المعرف منحصر فيهما اي في الذاتيات والعرضيات وكل منهما محمول فاتضح ان المعرف محمول وهي الصغرى فتفكر في الحاشية
بعض وجهه انا لا نسلم ان كل واحد من الذاتي والعرضي محمول لان الاجزاء الخارجية ذاتيات ولا تكون محمولات انتهى ويعضده ما قال الشيخ
في الحكمة الاشراقية بان التحديد بمجموع الاجزاء الخارجية حد تام فتصور الشيء بذلك المجموع تصوره بالكنه فكيف يصح انحصار افراد المعرف في الذاتيات
والعرضيات المحمولة هذا والتفصيل في تعليقنا المرضي قوله والتصور متساوي النسبة اي الى وجود التصديق وعدمه لان التصور يوجد بدون
وجد التصديق معه كما في حالة الاذعان ولم يوجد كما في حالة الشك قال في الحاشية وكبرى القياس اعني كل ما هو متساوي النسبة بالقياس
الى وجود التصديق وعدمه لم يكون علة مرجحة لاحدهما ظاهرة مستغنية عن البيان انتهى فالقياس منظوم على هيئة الضرب الاول
من الشكل الاول والنتيجة قولنا التصور لا يكون علة مرجحة لاحدهما لان اثر التصور مجرد تمثل الشيء في الذهن لما عرفت ان التصور تصور بحت
بخلاف التصديق مع قطع النظر عن كونه حقا او باطلا او كونه حاصلا في نفس الامر او غير حاصل فيها على خلاف سنته بضم السين المهملة وتشديد
النون بمعنى الطريقة التصديق فان اثره اي اثر التصديق حصول الشيء للشيء اي حصول المحمول للموضوع هذا في الايجاب ولا حصوله
له هذا في السلب من حيث انه واقع او ليس بواقع والمقصود منه اي من التصديق تحصيل هذا المعنى اي الحصول واللاحصول بالحيثية
المذكورة حتى يصح تعلق الاذعان به اي تعلق التصديق بذلك المعنى فلا يترتب اي التصديق على التصور بان يكون مكتسبا من التصور
لانتفاء العلاقة بينهما فثبت عدم كون التصور كاسبا للتصديق الذي يفيد مجرد تمثل نفس الشيء في الذهن ولهذا اي لعدم ترتب التصديق
على التصور للمباينة بين اثريهما المذكورين قيل القائل هو الشيخ الرئيس في منطق الشفاء ان التصديق لا يقع بمعنى مفرد اي لا يكتسب
منه ضرورة ان الذي يوقعه اي التصديق يجب ان يكون صادقا في نفسه وعند العقل فلم يكن موقع التصديق مفردا الا ان الصدق
لتوقفه على النسبة لا يتحقق في المفرد بخلاف التصور فانه لما لم يكن معتبرا في حقيقته المطابقة وعدمها الا في حد نفسه ولا عند العقل لم يلزم
ان يكون ما يفيده اي التصور مطابقا فتفكر فانه دقيق نتلو عليك والآن شيخ الصناعة افاد في منطق الشفاء في بيان عدم اكتساب
التصديق من التصور هكذا ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد الى تصديق شيء فان ذلك المعنى ليس حكم وجوده وعدمه حكما
واحدا في ايقاع ذلك التصديق فانه اذا كان التصديق يقع سواء كان فرض المعنى موجودا او معدوما فليس للمعنى مدخل في ايقاع التصديق
بوجه ما لان موقع التصديق هو علته وليس يجوز ان يكون شيء علة للشيء في حالتي وجوده وعدمه فلا يصح بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده
او عدمه في ذاته او حالة فلا يكون مؤديا الى التصديق بغير شيء واذا قرنت بالمعنى وجودا او عدما في ذاته فقد اضفت اليه معنى آخر

وثانيا ان الشارح حمل كلام الشيخ بناء على ان التصور عبارة عن مجرد التمثل وفي التصديق يعتبر المطابقة واللامطابقة ويكون اثره الوجود والعدم
الرابطين الحاكيين عن الواقع فمراد الشيخ على حقيقة الشارح انه لا يمكن الانتقال من معنى مفرد الى تصديق شيء بالم يتيقن في ذلك المعنى
بالوجود والعدم الرابطين او بنعت لشيء او الحمل على شيء سواء كانت القضية هلية بسيطة او مركبة كما يشير اليه قول الشيخ في ذاته او في حاله
فليس حكم ذلك الوجود والعدم واحدا في افادة التصديق بان يكون ذلك المعنى بحسب تمثله في الذهن مفيدا لذلك التصديق سواء وجد
ارتباط ذلك المعنى مع غيره ايجابا او سلبا او لم يوجد فلا يقع بالمفرد الذي اثره مجرد التمثل كفاية من غير تحصيل احد الاعتبارين لانتفاء العلاقة
بخلاف كاسب المفرد للتصور فانه باعتبار نفس حصوله في الذهن من غير مدخلية احد الاعتبارين يفيد تصور الشيء الذي هو تصور بحت ولا يعتبر
في حقيقة المطابقة واللامطابقة كذا في بعض الحواشي وبهذا اي بان اثر التصور مجرد تمثل الشيء في الذهن مع قطع النظر عن كونه حقا
او باطلا واثر التصديق حصول الشيء للشيء او لا حصوله له يستنبط دليل آخر على امتناع اكتساب التصور من التصديق اي سوى الدليل
الذي ذكره المص توضيحه على ما في بعض التعليقات ان عدم كون التصور مكتسبا من التصديق ثابت بدليلين احدهما ما ذكره المص من ان
كاسب التصور لابد ان يكون مقولا او لا شيء من التصديق بمقول وثانيهما ما يستفاد من هذا المقام وهو انه لابد ان يكون بين الكاسب وما
يكتسب منه مناسبة ولا مناسبة بين التصور والتصديق لان المطابقة وعدمها ليس معتبرا في حقيقة التصور لا في حد نفسه ولا عند العقل بخلاف
التصديق فان المطابقة وعدمها معتبر في حقيقته اما في حد نفسه او عند العقل فهما حقيقتان متباينتان لا مناسبة لاحدهما بالاخرى
فكيف يمكن ان يكتسب احدهما بالاخرى فظهر لك من هذا التقرير ان هذا الدليل مشترك لانه كما يدل على امتناع اكتساب التصديق
من التصور كذلك يدل على امتناع اكتساب التصور من التصديق بخلاف دليل المص قوله والبسيط لا يكون كاسبا اه لما كان يرد ههنا
انه يخرج التعريف بالمفرد كالفصل وحده والخاصة وحدها مع انهم جوزوه فكيف يصح حكم المص بعدم كون البسيط كاسبا اجاب عنه الشارح
بثلثة وجوه اما الاول فبينه بقوله اي بحيث يفيد انضباط التعريف بالمركب تقريره ان مقصود المص نفي الكسب المنضبط عن البسيط لا انه غير
صالح للكاسبية مطلقا حتى يتم الايراد قال شريف المحققين في شرح المواقف والحق ان التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلا فيكون
هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ الذي هو معنى واحد فيستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى القرينة الا انه لم ينضبط انضباط
التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا الحد بالنظر بما هو المعتبر فيه انتهى ثم نتلو عليك انه
ليس المراد بالانضباط احاطة افراد المعرف بالفتح حتى يتجه ان الانضباط بالمعنى المذكور متحقق في التعريف بالمفرد اما دريت ان كل واحد
من الفصل والخاصة يحيط افراد معرفه بالفتح بل المراد بالانضباط التحصيل بعد الابهام كما يتحقق في التعريف بالمركب من الجنس والفصل ولهذا اي
لعدم الانضباط قال الشيخ التعريف به اي بالمفرد نزر خداج اي قليل ناقص في الاستعمال والنادر في حكم المعدوم والنادر غير حقيق
لان يلتفت اليه فان القابل للالتفات انما هو الغالب الشائع الكامل وعمومية القواعد الميزانية ليست الا بالنظر الى هذا دون ذاك فمن حمل
ان جواب الشيخ بان التعريف بالمفرد نزر خداج ليس بحسن فان التعريف به وان كان قليلا لكن اخراجه عن التعريف مناف لعموم قواعد الفن
فقد سلك مسلك الاعتساف كما لا يخفى على ذوي الانصاف واما الثاني فاوضحه بقوله او يقال في جواب الايراد المذكور بحيث يفيد الاطلاع
على كنه الحقيقة يعني ان المقصود الاعظم والمطلوب الاهم بالكسب من انحاء العلم هو العلم بالكنه اي الحد التام لما وعيت ان العلم بكنه الشيء يكون
به مهيأ واما العلم بالوجه او بوجهه فعلمان بوجه ذلك الشيء حقيقة لا بذلك الشيء ولا مرية في انه لا يتحقق ذلك العلم الا في المركب اذ يعلم منه ذاتيات الشيء
من الجنس والفصل والبسيط وان صح كونه معرفا لكنه قاصر عن العلم المطلوب واما الثالث فافاده بقوله ويمكن ان يقال في ازاحة ذلك
الايراد ان الكسب فعل التحصيل بالمشقة بان يوضع المطلوب المشعور بوجه ما اولا ثم ينتقل الذهن منه الى المبادي ويكون للصناعة

اي المنطق والاختيار فيه اي في الكسب مزيد دخل وهو اي الكسب بالمعنى المذكور انما يتحقق في المركب دون البسيط توضيحه انه لا بد في الكسب من الحركة الاولى المحصلة للمادة والا لم يكن حصول المطلوب بالكسب بل بالحدس فلا محالة يكون في تحصيل المادة دخل للصناعة والاختيار فانه لا يعلم مناسبة المبادي للمطلوب بالضرورة بل بالنظر واما مدخليتها في الهيأة التأليفية المؤدية الى المطلوب فواضح غني عن البيان فالقسم الاول للصناعة والاختيار له دخل في التعريف بالمفرد ايضا لانه لا بد فيه من معرفة ان اي معنى مفرد مناسب للمطلوب واي طريق لتحصيل هذا المعنى المفرد ولكن ليس للقسم الثاني منه مدخل في التعريف بالمفرد لفقدان الهيأة التأليفية في المعاني المفردة **ثم** اعلم ان مناط الوجه الثالث على التفرقة بين الكاسب والمعرف فالبسيط وان صح كونه معرفا لكن لا يصح كونه كاسبا لما عرفت ان الكسب فعل تحصيل الخ بخلاف التعريف لانه اعم من ان يحصل بالمشقة ويكون للاختيار فيه مدخل ام لا وهذا معنى قوله فالمعرف بالكسر اعم من الكاسب مطلقا فكل كاسب معرف ولا عكس لهذه الاعمية قال الشارح فلا بد من الترتيب للاكتساب ثم النقل لتحصيل المجهول والنظر لان النظر قد يكون بملاحظة معقول واحد كما في الحد الناقص والرسم الناقص فتأمل من التوضيح الحاشية **قوله** فلا بد من ترتيب امور آه هذا المذكور تعريف المتأخرين للنظر الذي هو المرادف للفكر اعلم ان المتأخرين اصطلحوا على ان النظر عبارة عما يلزم الحركة الثانية التي هي حركة النفس من المبادي الى المطالب فيفسرونه بترتيب امور لان الغرض من النظر تحصيل المطلوب وهو لا يمكن الا بترتيب المبادي المناسبة له لينتقل منها الى المطلوب لان كلا من الانتقالين التدريجيين خارجان عن حد النظر اذ حصول المطلوب انما يدور على الترتيب وجودا وعدما عندهم والحق الحقيق بالقبول عند المتقدمين من الفحول انه اي النظر عبارة عن مجموع الحركتين التدريجيتين الاولى حركة النفس من المطالب الى المبادي والثانية بالعكس اي حركة النفس من المبادي الى المطالب وذهب البعض الى ان النظر عبارة عن الحركة الاولى فقط سواء كانت مع الحركة الثانية او بدونها وقرينه الشارح بقوله والضرورة تقابل الحركة الاولى منهما اي من الحركتين المذكورتين عليهما اي على الحركة الاولى بناء النظرية اي كل ما وجد فيه الحركة الاولى فهو النظري وما لم يوجد فيه تلك الحركة فهو الضروري سواء وجدت فيه الحركة الثانية ام لا وهذا معنى قوله انقطعت الحركة الاولى ولم تمتد الى ان يلحقها الحركة الثانية او تمادت ولحقت الاولى الثانية تقريره ان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى اما بان لا يتحقق الانتقال من المطلوب الى المبادي اصلا بان يحصل المطلوب بلا توسط المبادي وح لا يتحقق الحركة الثانية ايضا او بان ينتقل من المطلوب الى المبادي دفعة ثم ينتقل من المبادي الى المطلوب اما دفعة فلا يتحقق الحركة الثانية ايضا او تدريجا فيتحقق الحركة الثانية بدون الاولى هكذا في بعض الحواشي والترتيب الذي عرف المتأخرون به الفكر انما هو من لوازم الحركة الثانية لا يذهب على الفطن المتمكن ان عبارة الشرح مختلة في هذا المقام كيف وسياق العبارة يدل دلالة واضحة على ان الحق ان الضرورة تقابل الحركة الاولى وهو كما ترى والا يلزم المنافاة بين الحقين احدهما ان النظر عبارة عن مجموع الحركتين وثانيهما ان مدار النظر على الحركة الاولى وان انقطعت هذا ثم توضيح المرام على ما افاده بعض الاعلام ان المطلوب لا بد وان يكون معلوما للطالب لامتناع التوجه الى المجهول المطلق فاذا اراد تحصيل مجهول فلا بد له من التوجه الى مباديه فقد يتفق انه يتدرج الى مباديه وقد يتفق ان يحصل له المبادي دفعة ثم بعد حصول المبادي تدريجا او دفعة قد يتفق انه ينتقل الى المطلوب تدريجا وقد ينتقل اليه دفعة والحاصل انه قد يكون الانتقالان اعني الانتقال من المطلوب الى المبادي وعكسه تدريجيين وقد يكونان دفعيين وقد يكون الاول دفعيا والثاني تدريجيا وقد يكون بالعكس وهم يسمون الانتقال الاول اذا كان تدريجيا بالحركة الاولى والثاني اذا كان تدريجيا بالحركة الثانية ويسمون مجموع الحركتين بالفكر وقد يطلق عليه النظر ايضا فيستعمل مرادفا للفكر واكثر استعماله في ملاحظة المعقولات لتحصيل المجهولات وذهب البعض الى ان الفكر والنظر هي الحركة الاولى والمتأخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية كما ذكر في الشرح مفصلا انتهى لهذا اي ولان الترتيب من لوازم الحركة الثانية تلازم الواسطة بين البديهي والنظري على مختار المتأخرين اذ انتفت الحركة

الثانية مع تحقق الاولى وجه اللزوم ظاهر اذ لا يتحقق الترتيب في هذه الصورة لانتفاء الحركة الثانية التي هي ملزومة للترتيب فينتفي اللازم بانتفاء ملزومه فلا يكون نظريا والحركة الاولى متحققة فلا يكون ضروريا لما وعيت ان مناط الضرورة انتفاء الحركة الاولى فبطل مذهب المتاخرين لاستلزامه المحذور اعني تلك الواسطة وتزييفه على ما افاده افضل المحققين ان هذا الايراد غير متوجه اذ مدار النظرية على مذهب المتاخرين على الترتيب فحيث لا يوجد الترتيب لا يتحقق النظرية وقد نبهناك على الخبط الذي وقع من الشارح في هذا المقام وهو ان كلامه يدل على ان الحركة الاولى مدار النظرية على جميع مذاهب المتاخرين القائلين بان النظر هو الترتيب وبناء على هذا الزعم الفاسد ورد على المتاخرين هذا الايراد نعم يرد على مذهب المتاخرين انه يلزم الواسطة بين البديهي والنظري اذا تحققت الحركة الاولى بدون الثانية اما انتفاء النظرية فلانتفاء الترتيب اما انتفاء البداهة فلانحصار البديهي في الاقسام الستة المشهورة فحيث تحقق الحركة الاولى بدون الثانية لا يتحقق شيء من الضروري وقد يجاب عنه بان الحصر في الاقسام الستة استقرائي فهذا قسم سابع لم يعد من الاقسام لاجل الندرة ثم بعبارته ثم انه لا تقتضي عن ذلك الايراد الوارد على مختار المتاخرين بوجه من الوجوه الا ان يتكلف ويجعل الحدس مقابلا للاولى اي مقابلا للنظر الذي هي الحركة الاولى لكن لا بالنفي والاثبات بل مقابلة تشبه مقابلة الحركة الصاعدة والهابطة ووجه الشبه ان الحركة الصاعدة والهابطة متبادلتان في الاطراف يعني ان ما هو مبدأ لاحدهما هو منتهى للاخرى وما هو منتهى لاحدهما مبدأ للاخرى وههنا الحركة الاولى مبدؤها المطلوب ومنتهاها المبادي والحدس مبدؤه المبادي ومنتهاه المطلوب وليست المقابلة بين الحركة الاولى وبين الحدس بهذا المعنى مقابلة الصاعدة والهابطة حقيقة لان الصاعدة والهابطة انما تكونان حركتين اينيتين وليست الحركة الاينية ههنا والمشهور في وجه الشبه انه لما كانت الحركة الاولى انتقالا من المطلوب الذي هو بمنزلة المعلول الى المبادي التي هي بمنزلة العلة كانت كالحركة الصاعدة من السفل الى العلو ولما كان الحدس عبارة عن الانتقال من المبادي التي هي بمنزلة العلة الى المطلوب الذي هو بمنزلة المعلول كان كالحركة الهابطة من العلو الى السفل لا محالة يجعل الحدس مقابلا للاولى بالمقابلة المذكورة يفوت المقابلة بينها اي بين الحركة الاولى وبين الضرورة مع انها اي المقابلة معتبرة بالاتفاق بين السابقين واللاحقين ففي الصورة المذكورة وان لم يوجد المقابلة بمعنى عدم الاجتماع في مادة لكن يوجد مقابلة الصاعدة مع الهابطة كما عرفت آنفا ونفسر عطف على قوله يجعل الحدس بانه طفر بالطاء المهملة المفتوحة والفاء الساكنة والراء المهملة من المبادي الى المطالب دفعة سواء كان ذلك الطفر مع الاولى كما في صورة الواسطة او بدونها بان يكون كلا الانتقالين دفعيين ثم لا يخفى على النفس اليقظى ان هذا الجواب التكلفي انما يتوجه اذا قرر الايراد بان هذا القسم الذي يتحقق فيه الحركة الاولى بدون الثانية ليس نظريا لانتفاء الترتيب ولا ضروريا لعدم اندراجه في اقسامه الستة وحاصل الجواب انه مندرج في الحدسيات فان الحدس هو الانتقال من المبادي الى المطلوب دفعة واما على تقرير الايراد الذي ذكره الشارح فلا يتوجه عليه هذا الجواب اذ المانع لتحقق الضرورة عنده موجود وهي الحركة الاولى وهو لا يرتفع بتعميم الحدس بل يتضاعف الاشكال اذ يلزم حينئذ ان يكون شيء واحد نظريا وضروريا معا اما النظرية فلتحقق مناطها وهو وجود الحركة الاولى واما الضرورة فلاندراجه في الحدسيات فهذا خبط آخر من الشارح ناش من خبطه الاول هذا من فوائد بعض المحققين فاحفظ لكن المحقق فسره اي الحدس بمجموع الانتقالين الدفعيين وهكذا فسره الشيخ في النمط الثالث من الاشارات فتفسير الحدس بالمعنى المذكور مخالف لتفسير المحقق والشيخ فلا يندرج الصورة المنقوضة في الحدس على هذا التفسير ويلزم الواسطة فادرك ولا يخفى عليك انه هذا اعتراض آخر على المتاخرين القائلين بان الفكر هو الترتيب الذي هو من لوازم الحركة الثانية يلزم عليهم كون الشيء الواحد بالنسبة الى شخص واحد بديهيا ونظريا معا اذا انتفت الحركة الاولى مع تحقق الحركة الثانية اما اللزوم البداهة فلما وعيت ان الضرورة تقابل الحركة فبانتفائها بان يجوز

الانتقال الاول دفعيا تحقق البداهة واما لزوم النظرية فلتحقق الترتيب تحقق بلزومه يعني الحركة الثانية الا ان يقال في الجواب عن ذلك
الايراد انه نوع من الضروري لكنهم لشذوذه لم يعدوه من اقسامه فمناط البداهة بالحقيقة عندهم اي عند المتاخرين انتفاء احدى الحركتين
وفي الصورة المفروضة الحركة الاولى منتفية فيكون بديهيا ومناط النظرية تحقق مجموعهما لكن المقصود منهما هي الحركة الثانية بالنظر الى ان
اتيان المبادي المناسبة وتمييز الصحيحة من الفاسدة يكون في تلك الحركة واما الترتيب الذي هو من لوازم الحركة الثانية فينظر فيه
ملاحظة ما فيه من الصحيح والفاسد وتقدم البعض على البعض وفي الحركة الاولى يعتبر محض الانتقال من المطالب الى المبادي ومن ثمه
اصطلحوا في معنى الفكر على لازم الحركة الثانية وفيما نحن فيه لم يتحقق مناط النظرية اعني مجموع الحركتين لانتفاء الحركة الاولى التي هي
جزء من المجموع وانتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل فلا يكون نظريا فلم يلزم المحذور المذكور والاولى وجه الاولوية عدم ورود الايراد
ان يجعل مناط البداهة انتفاء الحركتين ففي الصورة المفروضة الحركة الثانية متحققة وان انتفت الاولى فلم تكن بديهية لفقدان مناط
البداهة وهو انتفاء الحركتين مقابل انتفاء الانتقالين معا وبعد الاضراب عدم اطلاق الحركة حقيقة على الفكر والنظر كما هو مشروح في
الحاشية الزاهدية على شرح التهذيب لجلال المحققين وفي تعليقاتنا على تلك الحاشية فمناط النظرية والبداهة وجودا وعدما هو الانتقال
لا الحركة ومدار النظرية على تحقق احدهما ففي الصورة المفروضة الحركة الثانية متحققة فتكون نظرية فالمحذور المذكور اعني كون الشيء الواحد
بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد بديهيا ونظريا معا غير لازم وهو الحق عندي ومن عد هذا القسم اي ما هو نادر الوقوع وكذا ما هو بالحدس
هكذا في الحاشية لا يخفى على النفس اليقظى ان عد ما هو نادر الوقوع اعني فيما اذا انتفت الحركة الاولى مع تحقق الثانية من انواع الضروري
مصادم للبداهة والبرهان قطعا لانه مما يقع فيه الاغلاط كثيرا ويحتاج فيه الى مراعاة قوانين الاكتساب فكيف يكون ضروريا واما عد ما هو بالحدس
من انواع الضروري فضروري من انواع الضروري فقد خالف الضرورة والبرهان لان الحركة الثانية اعني الانتقال من المبادي الى المطالب
من خواص النظريات فيه خدشة صحة لانه ان اراد به ان الانتقال التدريجي من خواص النظريات فمسلم لكن لا يلزم كون الحدسيات
نظرية وان اراد به ان ذلك الانتقال مطلقا تدريجيا كان او دفعيا من خواص النظريات فممنوع بل باطل نعم لا مشاحة في الاصطلاح
على اطلاق لفظ النظري على قسم من اقسام الضروري لكن لا كلام في ذلك هذا افيد التي لا بد فيها من واسطة في العلم سواء كان العلم تصورا
او تصديقا وهي عبارة عما كان علة للعلم ويقال لها الواسطة في الاثبات ايضا **قال في الحاشية** اي في ابتداء حصوله
على خلاف الضروريات فان الواسطة في العلم فيها ليست متحققة فان الفارق بين البديهي والنظري تحقق هذه الواسطة
في النظري وعدم تحققها في البديهي فان توهم ان الضروري قد يفتقر الى التنبيه كخفائه وهو يفيد العلم فتحقق الواسطة في العلم في الضروري
فكيف يصح عدم تحققها في الضروري فازاحه بقول الشارح والتنبيه انما هو واسطة في مجرد الالتفات والتوجه اليه اي الى البديهي ثانيا
فالمتحقق في البديهي انما هو الواسطة في الالتفات دون العلم اي ليس التنبيه واسطة في العلم حتى يتم ذلك التوهم فيعلم كل حقيقة مركبة
تفريع على ما سبق من تخصيص الواسطة في العلم بالنظريات بواسطة اجزائها علم نظري ومن ههنا اي من كون ذلك العلم نظريا
علم ان العلم بالكنه اي بالحد انما قلنا به لان علم افراد الانسان مثلا بالانسان ايضا علم بالكنه وليس بنظري كذا في الحاشية
مختص بالنظريات كذا حققه المحققون لما وعيت ان العلم بالكنه انما يكون بالجنس والفصل فالعلم فيه يكون بواسطة الاجزاء والعلم بواسطة
اجزائها نظري قوله وهو اي الشك ان المطلوب آه صرح المصرح فيما نقل عنه اي في النهية بانه تشكك به سقراط بضم السين
المهملة وسكون القاف معناه في اليونانية المعتصم بالعدل وهو من تلامذة فيثاغورس وهو من تلامذة سليمان على نبينا
وعليه الصلوة والسلام ومن اساتذة افلاطون وهو خاتم الحكماء الاشراقيين تحريره ان المطلوب التصوري دون التصديقي لعدم

جريان الشك فيه على زعم الشاك كما استعاذ عن قريب اما معلوم مطلق اي مدرك به من جميع الوجوه فالطلب اي ارادة تحصيله
تحصيل الحاصل اي تحصيل ما هو حاصل قبل الطلب او مجهول مطلق اي غير مدرك به اصلا فالطلب للمجهول المطلق وهو محال لان المطلوب
لا بد ان يعلم اولا بوجه ما ثم يقصد توجه اليه ثانيا وبه اي بالشك المذكور استدل الامام رح فخر الملة والدين الرازي على بداهة التصورات
بأسرها اي بجميعها حيث قال المطلوب التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا
لان المغفول عنه بالكلية لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه انتهى واجيب عنه بمنع الحصر اي لا نسلم ان المطلوب التصوري منحصر في المعلومية
بجميع الوجوه والمجهولية كذلك لجواز سند المنع ان يكون المطلوب معلوما من وجه ومجهولا من وجه آخر فلا يلزم تحصيل الحاصل
ولا طلب المجهول المطلق فعاد الشاك قائلا الوجه المعلوم اي الوجه الذي يعلم المطلوب به معلوم لا حاجة الى تحصيله والا يلزم تحصيل الحاصل
والوجه المجهول اي الوجه الذي لا يعلم المطلوب به مجهول لم يعلم بعد فطلبه بهذا الوجه طلب للمجهول المطلق فكيف الطلب لما دريت من
امتناع تحصيل الحاصل وتوجه النفس نحو المجهول المطلق واجيب عنه اي عن العود واختاره المص بان الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا
بل ذلك الوجه معلوم بالوجه المعلوم فانه اي الوجه المعلوم وجهه اي وجه الوجه المجهول تقرير الجواب ان الوجه المجهول هو نفس حقيقة الشيء
والوجه المعلوم عرضي له فالمجهول المطلوب ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع طلبه فان المطلوب هي الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها فليس ههنا
الا امران الوجه المعلوم وذو الوجه وهو الوجه المجهول **قال في الحاشية** توضيحه انا لا نسلم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا لانه اذا كان
الوجه المعلوم معلوما من حيث الاتحاد بذلك الشيء كان الوجه المجهول معلوما من حيث اتحاده مع الشيء المعلوم بالوجه المعلوم ولو بالعرض
فتامل انتهى فيه ان فضل المحققين بان هذا الكلام يدل على ان هناك ثلثة امور الوجه المعلوم والوجه المجهول والشيء ذو الوجهين المتحد مع الوجهين
وان المطلوب ليس نفس ذلك الشيء بل الوجه المجهول المتحد معه وهذا لم يعقل بعد بل ليس هناك الا امران الوجه المعلوم وذو الوجه المتحد
معه هو نفس الوجه المجهول كما ينادي به كلام المص فما ذكره في الحاشية ليس توضيحا لكلامه بل هو مسخ له ولعل لكلامه معنى لسنا نحصله تم عبارته
واجاب عن العود ناقد المحصل وهو المحقق الطوسي اعلم ان بهمنيار الذي هو من تلامذة الشيخ الرئيس قد صنف كتابا في الحكمة وترجمه
بالتحصيل وصنف فخر الملة والدين الرازي كتابا ماخوذا منه وسماه بالمحصل والمحقق الف كتابا ماخوذا منه موسوما بنقد المحصل
باثبات الامر الثالث غير الوجهين اعني بيان للامر الثالث ذي الوجهين بانه متعلق بقوله اجاب لا يلزم من امتناع طلب الوجهين لزوم
تحصيل الحاصل وطلب المجهول المطلق امتناع طلب الثالث فان الوجه المعلوم كالكتابة مثلا آلة لمشاهدته اي مشاهدة الثالث
الذي هو ذو الوجهين كذلك يطلب ذلك الشيء الثالث بان يصير امر آخر كالحيوان الناطق مرآة لمشاهدته اي مشاهدة الثالث
كالانسان بحيث يستلزم تصوره اي تصور الامر الآخر حصول صورة ذلك الشيء المعرف بالفتح وهو الانسان مثلا في الحاشية بنا
على ان في التعريف تصورين تصور المعرف بالكسر وتصور المعرف بالفتح والفرق بينهما في الحد التام بالاجمال والتفصيل انتهت فالاجمال
مرتبة المعرف بالفتح والتفصيل مرتبة المعرف بالكسر ثم توضيح الجواب على ما ذكرنا في التعليق المرضي نقلا عن بعض التعليقات انا اذا
كنا نعلم الانسان مثلا من حيث انه كاتب ولم نكن نعلمه من حيث انه حيوان ناطق فطلبناه من الوجه الذي كنا لا نعلمه به فانتقلنا
من الانسان المشعور به بالكتابة الى مباديه اعني الحيوان الناطق فلما استحضرنا تلك المبادي ورتبناها وجعلناها مرآة لملاحظة
الانسان والتفتنا بها اليه فحصل لنا العلم بالانسان من حيث انه حيوان ناطق وقبل ذلك كان الانسان مجهولا لنا من هذا الوجه
فالمطلوب على هذا التقدير هو ذو الوجهين المشعور به بالوجه المعلوم قبل الحركة الفكرية والمعرف هو الوجه الذي كان المطلوب مجهولا
من ذلك الوجه فههنا ثلثة امور الوجه المعلوم وهو الكتابة والوجه المجهول وهو الحيوان الناطق وذو الوجهين وهو الانسان

وحاصل الجواب ان المطلوب معلوم من وجه قبل الطلب والمقصود بالطلب ان يحصل العلم بالمطلوب من جهة اخرى لم يكن علمه بتلك الوجه حاصلا قبل
الطلب فليس المطلوب هو الوجه المعلوم ولا الوجه الذي كان المطلوب مجهولا من تلك الوجه الا ان ذلك الوجه معرف بالكسر للمطلوب المعرف
بالفتح وليس مقصودا بالذات فانما المطلوب امر ثالث هو ذو الوجهين ولا يلزم من امتناع طلب الوجهين امتناع طلب ذي الوجهين هذا ثم
زيف الشارح جواب المحقق اقتفاءً بالسيد الزاهد بقوله وانت خبير بان جواب المحقق مبني على ان تصور المعرف بالكسر مغاير لتصور المعرف
بالفتح وهو كما ترى كيف والمقصود من التعريف حدا كان او رسما تصور المعرف بالفتح اعني صورة المعرف بالكسر على وجه يشاهد بها
بتلك الصورة ذلك المعرف بالفتح فان في التعريفات تصورا واحدا هذا هو مذهب المحقق الهروي خلافا للجمهور فانهم ذهبوا الى ان المعرف
يفيد علما جديدا لم يكن حاصلا وهو علم المعرف بالفتح فيحصل صورة المعرف بالفتح باعداد صورة المعرف بالكسر متعلقا بما هو بالكسر بالذات وبما هو بالفتح
بالعرض فالانسان المعرف بالفتح متصور بالعرض والحيوان الناطق المعرف بالكسر متصور بالذات على خلاف امر القصد والالتفات فان القصد
والالتفات متعلق بالمعرف بالفتح بالذات وبالمعرف بالكسر بالعرض فمن اين ان المطلوب امر ثالث سوى الوجهين تقرير هذا المقال ان صورة
المعرف بالفتح لا تحصل بالتعريف في الذهن فلا يحصل في الذهن امر ثالث سوى الوجهين وليس الحاصل قبل الطلب الا صورة الوجه المعلوم وبعد الطلب
صورة الوجه الآخر فالمطلوب هو صورة ذلك الوجه الذي هو المعرف بالكسر على وجه يشاهد المعرف بالفتح فليس المقصود امرا ثالثا ازيح بان
المطلوب هو الذي يقصد بالنظر فعلى مذهب من يقول بعدم حصول صورة المعرف بالفتح في التعريف يكون المقصود بالنظر هو الالتفات بالذات
الى المعرف بالفتح فيكون المطلوب هو ذلك الالتفات فليس المطلوب هو صورة الوجه المعلوم ولا صورة الوجه الآخر الذي جعل معرفا بعد الطلب
لعدم تعلق القصد بهما بالذات فانما المطلوب هو الامر الثالث الذي هو الملتفت اليه بالذات وصورة المعرف ذريعة الالتفات اليه فقد صح كلام
ناقد المحصل على هذا المسلك ايضا وانما قيدنا المطلوب بالتصوري اي في تحرير الشك حيث قال ان المطلوب التصوري اما معلوم الخ

لان هذا الايراد لا يجري في المطالب التصديقية فان المطلوب فيه الاذعان بالنسبة والاذعان ليس من قبيل العلم بل من لواحقه
فلا يتوجه السؤال في النسبة الجزئية او ما يفرض متعلق الاذعان بانه اما معلوم فيلزم من طلبه تحصيل الحاصل او مجهول فيلزم طلب المجهول المطلق
لانه معلوم والمطلوب ليس هو العلم حتى يلزم تحصيل الحاصل بل هو الاذعان وهو ليس من قبيل العلم هذا والتفصيل في التعليق المرضي

لا تصديقا او تصورا طرفيها لحصولها دليل للنفي عند الشك ايضا اي لحصول النسبة عنده تعلق الاذعان بها قوله وموضوعه المعقولات آه

لما كان معرفة الخاص مسبوقة بمعرفة العام عرف اولا موضوع العلم مطلقا فقال موضوع العلم ما يبحث فيه اي في العلم عن عوارضه الذاتية
واورد عليه بانه ما من علم الا ويبحث فيه عن العوارض الذاتية لانواع موضوعه وانواع اعراضه الذاتية فكيف يصح قصر البحث في العلم
على العوارض الذاتية لنفس موضوعه فاجاب عنه المحقق الهروي بوجهين الاول ما بينه الشارح بقوله اي الامور الخارجة العارضة للطبيعة

من حيث هي هي اي مع عزل النظر عن الخلط والتعرية والعموم والخصوص فالطبيعة بهذا الاعتبار مشتملة على جميع مراتبها وحيثياتها
فالعرض اللاحق لها بحيثية كالعموم والامكان عرضا غريبا لها اذا اخذت بحيثية اخرى كالخصوص وبالعكس لكنه عرض ذاتي لها
من حيث هي هي لاتحادها مع جميع حيثياتها ومراتبها فالموضوع هو الطبيعة من حيث هي هي فهي معروضة بالذات لكل ما يعرض
لها من حيث العموم او الخصوص فالعوارض الذاتية لانواع موضوع العلم او انواع اعراضه عوارض ذاتية لنفس موضوع العلم من حيث
هو هو فالمبحوث عنه في العلم هي العوارض الذاتية لموضوعه هذا وان شئت الخبرة على تزييف هذا المقال فارجع الى حاشية بحر العلوم
خاتم الحكماء وعلى الحاشية الزاهدية على شرح التهذيب للمحقق الدواني فيجوز ان لا تتجاوز الامور العارضة للطبيعة من حيث هي هي
الى الافراد بل تكون مختصة بتلك الطبيعة كالوجوب العارض للطبيعة احد النقيضين لا بعينه مع امكان كل منهما بخصوصه وتصلوح الطبيعة

لان تقع موضوعا للمهملة لقضايا نية لكن قد جرت العادة على انه لا يبحث عن هذا القسم من العرض الذاتي في العلوم لان المسائل انما هي القضايا
المتعارفة والثاني ما ذكره بقوله او الامور الخارجية العارضة للطبيعة لا من حيث هي هي بل من حيث انها اي الطبيعة سارية في الافراد
كلا كقولنا كل جسم فله شكل طبيعي او بعضا كقولنا كل فلك لا يقبل الخرق والالتيام فما يعرض للاخص بالذات عارض بالذات للطبيعة
الاعم السارية في بعض افرادها فهو عرض ذاتي للاعم فاستبان ان البحث في العلم لا يقع الا عن العوارض الذاتية لموضوعه ثم العارض للطبيعة
اما ان يكون عروضه بواسطة واسطة في العروض وهي عبارة عن امر يكون متصفا بصفة حقيقة وتنسب تلك الصفة الى امر آخر
بعلاقة له مع ذلك الامر كالسفينة المتصفة بالحركة بالذات فهي واسطة في عروض الحركة لجالسها فيكون هناك عارض واحد ثابت
للواسطة بالذات منسوب الى ذي الواسطة بالعرض واحد قسمي الواسطة في الثبوت اعلم ان الواسطة في الثبوت عبارة عما يكون علة
لاتصاف شيء بصفة بان ذلك الشيء متصفا بتلك الصفة حقيقة وبالذات ويكون تلك الواسطة علة الاتصاف بها وهي على قسمين
الاول ما بينه بقوله وهو اي احد القسمين ان يكون كل منها اي من الواسطة وذي الواسطة معروضا حقيقيا اي للعارض يعني يكون
كل منهما متصفين بالصفة بالذات فيكون للصفة فردان احدهما قائم بالواسطة والآخر قائم بذي الواسطة لكن قيام فرد منها
بذي الواسطة يكون بسبب قيام فرد منها بالواسطة كاليد فان قيام الحركة بها سبب لقيام الحركة بالمفتاح والثاني ما لا يكون
الواسطة متصفة بالصفة اصلا ويكون لها حظ من العلية فقط كالصباغ الذي هو واسطة في اتصاف الثوب بالصبغ بشرط
ان يكون تلك الواسطة متحدة مع المعروض للذات بان تكون ذاتية له كما تكون جنسا او فصلا او بالعرض بان تكون عرضية له
فيخرج بهذا الشرط عروض الحرارة للماء بواسطة النار فان عروضها بواسطة الامر المباين وهذا العارض لا يعد عرضا ذاتيا بل عرضا
غريبا وبشرط ان لا تكون الواسطة اعم من موضوع العلم وان كانت اعم من موضوع المسئلة وذلك لئلا يكون البحث في العلم
عن العرض الغريب اذ العارض بواسطة متجاوز عمومها عن موضوع العلم من الاعراض الغريبة او لا بواسطة شيء منهما اي من الواسطة
في العروض واحد قسمي الواسطة في الثبوت وهذا القسم من العرض الذاتي قد خص باسم العرض الاولي والشارح اعتبر فيه نفي تينك الواسطتين
وان كان منهما واسطة في الثبوت بالمعنى الثاني الذي ذكرنا آنفا وبينه الشارح بقوله بان يكون المعروض الحقيقي هو ذا الواسطة دون
الواسطة فيكون لها اي للواسطة حظ من العلية فقط فتحقق هذه الواسطة لا يمنع كونه عرضا اوليا اي لحوقه اولا وبالذات بدون
لحوقه لامر آخر ثم نلقي عليك انهم فسروا العرض الذاتي بما يلحق الشيء لذاته او بواسطة امر مساو له فاختلف في ان المراد بالواسطة
المنفية في القسم الاول والمثبتة في القسم الثاني اية واسطة فقيل ان المعتبر في القسم الثاني هي الواسطة في الثبوت بشرط كونها مساوية
وفي القسم الاول نفيها مطلقا وذهب بعض المتاخرين الى ان الواسطة المنفية في القسم الاول هي الواسطة
في العروض واحد قسمي الواسطة في الثبوت وهو ما يكون كل من الواسطة وذي الواسطة معروضين
حقيقيين للصفة والواسطة المثبتة في القسم الثاني احدهما بشرط التساوي صدقا او تحقيقا وذهب الشارح الى ما ذهب اليه ذلك
البعض لكن شرط كون الواسطة متحدة مع الموضوع بالذات او بالعرض واهمل شرط التساوي الواسطة معه وذهب السيد المحقق الى
ان الواسطة المنفية في القسم الاول هي الواسطة في العروض فقط والواسطة المثبتة في القسم الثاني هي تلك الواسطة بشرط التساوي
هذا والتفصيل والتحقيق في حاشية افضل المحققين فيجوز تفريعه على ما سبق من ان العرض الذاتي الاولي عبارة عن العارض للطبيعة من
حيث هي او من حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا بواسطة في العروض الخ ان يكون العارض اعم او اخص مطلقا او من وجه
في الحاشية كعروض الجنس للفصل المقسم وبالعكس اذ كل واحد منهما عرض ذاتي للآخر كما قال الشيخ وغيره فتامل وتنبهت واما الاعم من وجه

كالنقطة العارضة للخط بواسطة التناهي فانها قد توجد بدون الخط كما في المخروط والخط يوجد بدونها كمحيط الدائرة وجملة المرام انه انما في
العرض الذاتي هو المعروض بواسطة الاعم او الاخص للعموم والخصوص كما هو التحقيق ومن ههنا اي من اجل ان العوارض الذاتية هي الامور
العارضة للطبيعة من حيث هي هي ومن حيث انها سارية في الافراد كلا او بعضا يندفع ما يتوهم من ان محمولات المسائل ربما
تكون عوارض النوع موضوع العلم كقولهم كل حيوان فله قوة اللمس والنوع عرضه الذاتي كقولهم كل متحرك بحركتين مستقيمتين لابد وان يسكن بينهما
مع انه عرض غريبا للموضوع العلم لعدم لحوقه له لذاته بل انما هو لامر اخص وهو النوع والمبحوث عنه في العلم هي العوارض الذاتية لا العوارض
الغريبة كما حققه المحققون فكيف يعد البحث عما ذكر من العوارض الذاتية وما وجه صحة قولهم ان الموضوع ما يبحث عن عوارضه الذاتية توضيح
الدفع ان ذلك البحث وان كان بحسب بادي النظر بحثا عن الاعراض الغريبة لكنه يرجع في الحقيقة الى البحث عن الاعراض الذاتية فانه
يصدق عليه انه عرض ذاتي للطبيعة الاعم بحسب السريان ولو في بعض الافراد فمحمول مسئلة العلم اذا كان عرضا النوع موضوع العلم او عرضه
وان لم يكن بحسب محمول العلم لكنه يرجع اليه اما دريت انك تعني قولهم الماء بارد والنار حارة والعنصر يقبل الخرق والالتيام والفلك
لا يقبلهما ان الجسم منقسم الى البارد والحار والى القابل للخرق والالتيام وغير القابل لهما فتعد من العوارض الذاتية وموضوع
المنطق عند القدماء اي عند اكثرهم فان بعضهم ذهبوا الى ان موضوع المنطق هي الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني كما سيصرح
به الشارح فانظر المعقولات الثانية انما سميت بها لانها في المرتبة الثانية من التعقل فان معنى الكلية مثلا لا يعقل الا بعد تعقل ماهية
يعتبر عروضها لها باعتبار صحة الايصال لا باعتبار نفس الايصال وتوقفه عليه اي على الايصال تفصيله على ما افاده شريف المحققين
ان المنطقي انما يبحث عن المعقولات الثانية باعتبار صحة ايصالها الى المجهول فتلك الاحوال هي الايصال وما يتوقف عليه توقفا قريبا
او بعيدا واما احوال المعلومات لا من هذه الحيثية اعني صحة الايصال لكونها موجودة او معدومة مطابقة لماهيات الاشياء
او غير مطابقة لها فلا بحث للمنطقي عنها اذ ليس غرضه متعلقا بها فموضوع المنطق مقيد بصحة الايصال لا بنفس الايصال والا لم يصح البحث
عن نفس الايصال فانه ح ليس من الاعراض الذاتية بل قيد للموضوع وليس الامر كذلك لان الايصال وما يتوقف عليه اعراض ذاتية له
يبحث عنها في هذا العلم انتهى وجملة المقال ان الاحوال المبحوث عنها هي الايصال وما يتوقف عليه واما قيد الموضوع فانما هو صحة الايصال
لا نفس الايصال فاحفظ لتفصيل المقام وتحقيق المرام ان المعقولات الثانية على نوعين هذا كله ماخوذ من الافق المبين احدهما
نوع يجعل موضوع الحكمة الميزانية اي المنطقية بتلك الحيثية اي حيثية صحة الايصال وتوقفه عليه ثم نتلو عليك انه وقع في مبحث المعقول
الثاني اختلافات شتى الاول في تفسيره والثاني في ان القضايا المعقودة منها اعني القضايا التي محمولاتها المعقولات الثانية
هل هي ذهنيات فقط او بعضها ذهنية وبعضها حقيقية فقط او بعضها ذهنية وبعضها حقيقية وبعضها خارجية والثالث ان لوازم
الماهية هل هي من المعقولات الثانية او هي مفصولة عنها والرابع ان الكلية والجزئية هل هي من المعقولات الثانية ام لا والخامس
ان الوجود وما يحذو حذوه هل هي من المعقولات الثانية ام لا والسادس ان المعقولات الثانية هي المشتقات فقط ام المبادي
ايضا معقولات ثانية والسابع انه هل يجوز ان يختلف مفهوم واحد بثانوية المعقولات وعدمها باعتبارين ام لا هذا وان شئت
الاطلاع على التوضيح وتحقيق الحق فارجع الى بعض الحواشي وهي اي المعقولات الثانية التي جعلت موضوع المنطق هي العوارض
العقلية المحمولة التي يكون مطابق الحكم بها اي منشأ ثبوتها لموضوعها خصوص تقرر الموضوع في الذهن خصوص نحو وجوده اي وجود
الموضوع الذهني بان تكون القضايا المعقودة بها يعني القضايا التي محمولاتها المعقولات الثانية ذهنيات لما عرفت ان
القضية الذهنية عبارة عما يكون الحكم فيها مختصا بالافراد الذهنية ثم شرع في امثلة المعقولات الثانية التي هي موضوع الحكمة الميزانية

بقوله كالكلية والكلي عنوان الكلي من العوارض الذهنية التي مصداقها خصوص تقرر الاشياء ووجودها في الذهن القضايا المعقودة
بها ذهنيات فهي من المعقولات الثانية هذا والبسط في التعليق المرضي والجزئية والجزئي والذاتي والعرضية وكذا العرضي والمعرفية
بالكسر وكذا المعرف الى ههنا باب التصورات ثم بعد هذا مبحث التصديقات الى الآخر ثم المعرفية من العوارض الذهنية التي تعرض
الصور الذهنية فان مصداق المعرف هي الصورة العقلية تفيد تصور المعرف بالفتح والموضوعية وكذا الموضوع ثم الموضوعية حال
المفهوم الحاصل في الذهن من المحكوم عليه في مرتبة الحكاية والمحمولية وكذا المحمول فالمحمولية هي حال المفهوم الحاصل في الذهن من المحكوم
به في مرتبة الحكاية وكونه قضية وكذا القضية فالقضية هي المفهوم العقلي المركب من صورة الموضوع وصورة المحمول وصورة النسبة او
عكس قضية والحجية وكذا الحجة ثم الاشياء التي هي معقولات اول كالحيوان والجسم والماشي والضاحك والانسان ينسب اليها
هذه المعقولات الثانية وتعرضها مفهوماتها في الذهن وتنعقد منها القضايا الذهنية فان مصداقها اي مصداق الكلية والجزئية
والذاتية والعرضية وغيرها تقرر المفهومات ونحو وجودها المنفرد الغير المخلوط بما يقابلها اي بموصوف الآخر المقابل له عرفا كالذاتي اي شيئية
وانما هو في لحاظ هو ظرف الخلط والعبرية باعتبارين وتوضيحه هذا التوضيح كله ماخوذ من الافق المبين ان المحكي عنه بالاحوال المختصة
بشئ كالموضوعية المختصة بالانسان مثلا انما هو الوجود اي وجود ذلك الشئ الموصوف وهو الانسان مثلا المنفرد المتميز عما هي
مختصة به اي عن وجود موصوف آخر الذي تلك الاحوال مختصة بذلك الموصوف الآخر كالمحمولية المختصة بالكاتب بالقياس اليه
اي الى ذلك الشئ فالموصوف بالموضوعية مثلا كالانسان مثلا في قولنا كل انسان حيوان انما هو المفهوم بنحو وجوده اي وجود
الموصوف المتميز الغير المخلوط عما يتصف بالمحمولية كالكاتب مثلا وانما ذلك النحو اي نحو وجوده في لحاظ الذهن المخصوص به اي بذلك
النحو فان احد الموصوفين لا يتميز بحسب العين اي الخارج عن الموصوف الآخر كالموصوف بالموضوعية مثلا لا يمتاز في
الخارج عن الموصوف بالمحمولية فانه ظرف الخلط البحت وليس التمايز بينهما الا بحسب ملاحظة الذهن فقط وكذا لا يتميز بحسب العين
الطبيعة عن الفرد ولا الذاتي عن الذات ولا معروض الكلية عن معروض الجزئية هذا والتوضيح في التعليق المرضي ثم نقص عليك
ان السيد باقر العلوم قسم المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق اعني بالمعنى الاخص الى قسمين الاول ما لا يصلح ان تلبس
المفهوم الا باعتبار وجوده في الذهن كالكلية والوضع والحمل والثاني ما لا يابى ان ينتزع منه بحسب وجوده في الاعيان لو امكن ان
يكون هناك متميزا منفردا اذ ذلك لكنه مخلوط غير متميز بحسب الاعيان فلذلك لا ينتزع منه ذلك بحسب الاعيان وذلك مثل الجزئية
والذاتية والعرضية وما ضاهاها واومى الشارح الى القسم الثاني بقوله نعم بعض المفهومات منها اي من المعقولات الثانية لا يابى بنفس ذاته
من ان ينتزع عن الاعيان لو امكن فيه وجود منفرد متميز لكن فيه خلطا بحتا صرفا بحسب الاعيان فينسد باب الانتزاع من الاعيان
كالجزئية والذاتية والعرضية والطبيعية وما شاكلها انت تعلم ان الكلية بمعنى الاباية للكثيرين ان كانت من القسم الاول
فليكن الجزئية المقابلة لها ايضا منه لكونها من شؤون الصورة الذهنية وان كانت بمعنى احتمال الاشتراك وما يحذو حذوه فلا يصح عدها
من القسم الاول لما عرفت من ان الكلية يصح انتزاعها عن الموجود الخارجي ايضا والمتفحص من ذلك عد الذاتية والعرضية من القسم
الثاني مع ان الكلية التي عدها من القسم الاول ماخوذة فيهما ثم اي فرق في حسبانه بين الكلية التي عدها من القسم الاول
وبين الطبيعية اي كون الشئ طبيعة التي عدها من القسم الثاني فعليه تبيان فرق بينهما يوجب عد الاول من القسم الاول
وعد الثاني من القسم الثاني هذا ما افاده افضل المحققين والمتفضل في حواشيه المتعلقة على هذا الشرح ثم انهما نوع يؤخذ على
وجه العموم مما تلونا عليك انها من المعقولات الثانية الميزانية التي هي اخص من المعقولات الثانية الحكمية التي هي اعم منها

وهي اي المعقولات الثانية المأخوذة على وجه العموم العوارض الانتزاعية يعني اعم من ان تكون محمولة على المعروضات بالمواطاة او
بالاشتقاق فان المبادي للمشتقات كلتاهما معقولات ثانية التي لا تصدق اي لا تحمل على شيء مما في الاعيان بالحمل الاولي
اي على انها هو هو وهذا متعلق بقوله لا تصدق وليس متعلق بالعوارض كما ظن وكذا قوله والذاتي اي لا تحمل على الاعيان على انها
من الذاتيات لها كما في الاوصاف العينية اي الخارجية كالسواد والبياض فان افرادهما التي هما ذاتيان لها موجودة في الخارج
الا ترى ان سوادية الجسم وبياضيته من الصفات المنضمة الموجودة في الخارج وذلك مثال للمنفي لا للنفي ولا يحاذيها اي العوارض
الانتزاعية خصوص حال في العين اي في الخارج كما في الاضافيات الاعيانية كالفوقية والتحتية فانهما تنتزعان عن موصوفاتهما
بالها خصوص حال في العين وهذا ايضا مثال للمنفي وقوله ولا يحاذيها معطوف على قوله لا تصدق على الاعيان يعني النوع الثاني
من المعقولات الثانية هي العوارض الانتزاعية التي لا تصدق على الاعيان ولا تنتزع عنها بمقابلة امر خارجي وحالة خارجية واحترز
به عن الاضافيات الخارجية كما ذكرنا من الفوقية والتحتية فان السماء والارض بينهما ترتيب خاص وحالة خاصة توجد في الخارج بحسبها
يقال السماء فوق والارض تحت و لا يكون عطف على قوله لا تصدق من تلقاء اي جانب الموصوف بها اي بالعوارض الانتزاعية
اقتضاء وعلية كما في لوازم الماهية كالفردية للثلثة وهذا ايضا مثال للنفي لان حيثية الاقتضاء من الحقيقة العينية لتلك العوارض
ثابتة مناب التأصل بها فتكون كانها موجودات متأصلة كما ان الانتزاع بحسب خصوص نحو الوجود الخارجي في الاضافات
الخارجية واعدام الملكات يقوم مقام العينية ولهذا لم تكن من المعقولات الثانوية كذا في الحاشية **قوله فيها** لان حيثية الاقتضاء
آه هذا كله مذكور في الافق المبين لخير اللاحقين **قوله فيها** لتلك العوارض اي لوازم الماهية **قوله فيها** واعدام الملكات فيه
تلويح الى ان القيد الثاني اعني قوله ولا يحاذيها آه كما هو مخرج للاضافات الخارجية كذلك مخرج للاعدام المنتزعة عن الشيء بحسب حالة
في نحو وجوده العيني كالعمى فانه ينتزع عن الاعمى بانتفاء صفة البصر عنه **قوله فيها** ولهذا لم يكن من آه توضيحه ان المنافي للعد من المعقولات
الثانية هو العينية واما الاضافات والاعدام انما لم تعد منها القيام الانتزاع بحسب خصوص نحو الوجود الخارجي مقام العينية فلا تعد
منها ما ينوب مناب العينية في التأصل كما في لوازم الماهية تفصيل المقام على ما افاده بعض الاعلام ان جلال الملة والدين لما اختار ان
المعقولات الثانية هي العوارض التي خصوص الوجود الذهني شرط في عروضها وغفل عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم حكم بخروج لوازم
الماهية عن المعقولات الثانية والصدر الشيرازي المعاصر له لما اخذ المعقول الثاني بالاعم ولم يشترط خصوص الوجود الذهني في
عروضه ذهب الى ان لوازم الماهية من المعقولات الثانية وصاحب الافق المبين مع انه تفطن بالاصطلاحين في المعقولات
الثانية لما راى القوم يميزون المعقولات الثانية عن لوازم الماهية ويجعلونها قسيمة لها توهم ان المعقولات الثانية بالمعنى الاعم
متميزة عن لوازم الماهية مع ان القوم انما ميزوا المعقولات الثانية بالمعنى الاخص عنها لا المعقولات الثانية بالمعنى الاعم
وليت شعري ما الباعث على اخراج لوازم الماهية عن المعقولات الثانية بالمعنى الاعم ثم انه اعتبر في المعقولات الثانية
بالمعنى الاعم ان لا يكون من تلقاء الموصوف بها اقتضاء وعلية واسند اخراج لوازم الماهية عنها الى هذا القيد مع ان القول
بكون لوازم الماهية معلولة للماهية باطل كما مر منا في مواضع من هذا الكتاب انتهى بعبارته ثم شرع في امثلة المعقولات
الثانية الحكمية بقوله وهي كالوجوب فان الوجوب سواء اريد منه الوجوب بالذات او الوجوب بالغير او الوجوب المطلق لا شك في
كونه من العوارض الانتزاعية التي لا تصدق على الاعيان صدقا اوليا او ذاتيا ولا يحاذيها خصوص حال في الخارج وليس
من تلقاء ذات الموصوف اقتضاء لها والوجود ولا شك في ان الوجود المطلق والوجود الخارجي والوجود الذهني من الانتزاعيات التي

لا تصدق علی الاعیان صدقاً اولیاً وذاتیاً ذاتیاً بحاذیها خصوص حال فی الخارج اذ منشأ انتزاع الوجود نفس ذات موصوفة لا لخصوص
حال فیها ولیس من تلقاء الموصوف به اقتضاء له والشیئیة هی مساوقة للوجود فحالها کحاله والامکان افاد خیر اللاحقة بالماهیة ان الامکان
وان کان من المفهومات الغیر المنسلخة عن الماهیة لکنه لما کان هو سلباً بسیطاً والماهیة بحسبه فی حیز اللیسیة الصرفة والقوة المحضة
لم یکن للماهیة اقتضاء وعلیة اذ السلب لم یکن بعد ولیاً او طبوناً من حیث انه مضاف الی الملکة ومحمولاً فی الموجبة السالبة المحمول
لم یکن محتاجاً الی اقتضاء من الذات بل یکفی فیه عدم علة مقتضیته لما السلب فعله والماهیة لما لم تکن متقررة فی نفسها لم یصح
ان یکون علة مقتضیة لشیٔ فلذلک لم یکن الامکان اخلافی لوازم الماهیة بمعنی العوارض المعلولة لنفس الماهیة وان کان هو من لوازم
الماهیة بمعنی المفهومات التی لم یکن سلخها عن الماهیة انتهی فی القضایا المعقودة بها لا تجب ان تکون ذهنیات بل قد تکون حقیقیة
نقض علیک ان القضیة الحملیة مشتملة علی النسبة الحاکیة اعنی ثبوت شیٔ لشیٔ فان کان هذا الثبوت لامر ذهنی فالقضیة ذهنیة ومصداقها
تقرر الموضوع فی الذهن بحیث یصح انتزاع المحمول عنه وان کان ثبوتاً لامر خارجی فالقضیة خارجیة ومصداقها تقرر الموضوع فی الخارج
بحیث ان یکون الموضوع فی الخارج متحداً مع المحمول ویصح انتزاع المحمول عنه وان کان ثبوتاً لامر فی نفس الامر مع عزل النظر عن کونه فی
الخارج او فی الذهن فالقضیة حقیقیة ومصداقها تقرر الموضوع فی نفس الامر متحداً مع المحمول بحیث یصح انتزاع المحمول عنه کما فی الامور
المذکورة من الوجوب والوجود والشیئیة والامکان فان مصداقها ای مصداق القضایا المعقودة بالامور المذکورة نفس الحقیقة
المتقررة من حیث هی لا ای لا المتقررة بحالها ای للحقیقة خصوص حال فی العین حتی تکون العقود خارجیة او خصوص حال فی الذهن
حتی یکون تلک العقود ذهنیة وان متصلة کان ظرف الاتصاف بها ای بالامور المذکورة هو الذهن فقط لا الخارج فی الحاشیة
قال المحقق الدوانی حاصله ان المعتبر فی الوجود الذی هو ظرف الاتصاف ان یمتاز الموصوف بحسب ذلک الوجود عن الوصف ومن
ههنا یقال ان الماهیة لا تتصف بالوجود مطلقاً الا فی ظرف الخلط والتعریة اذ فی غیره لا تتمیز الماهیة عن الوجود فتامل انه ثبت
فالانسان موجود او ممکن مثلاً قضیة حقیقیة لا ذهنیة کما قیل وانما یکون المحکی عنه بها هی الماهیة المتقررة مطلقاً هذا فی
مطلق الوجود والوجوب والامکان کذا فی الحاشیة ای فی العین هذا فی الوجود الخارجی والامکان والوجوب اللذین هما بحسب الوجود
الخارجی واما مطلق الوجود والامکان والوجوب فی نفس الامر فمصداقه نفس الماهیة المتقررة فی عالم الواقع مع عزل النظر عن خصوصیات
الظروف وان الحق ان یکون ظرف اتصافها بهذه الامور هو الذهن دون الخارج اذ فیه خلط بحت بین موصوفاتها کما مر لکن
خصوصیة ما مغاة فتامل کذا فی الحاشیة فی لحاظ العقل لما عرفت ان ظرف الاتصاف هو الذهن لا ای لیس المحکی عنه بها هی الماهیة
المتقررة بما هی علی حال معین فی الخارج کالوضع المعین ونسبة معینة فیها افید ان مصداق الامکان والوجود والوجوب الخارجیات
هو نفس الماهیة لا حال او صفة زائدة علیها والا لم یکن الماهیة قبل لحوق تلک الصفة بها ممکنة وموجودة وواجبة لکن ذلک لا یستلزم
ان یکون القضایا المعقودة بالوجود الخارجی وامکانه ووجوبه خارجیة فلا یشترط فی القضایا الخارجیة ان یکون مناشیٔ
محمولاتها احوال زائدة علی الموصوفات بل ما لا بد منه فی القضایا الخارجیة ان یکون مصداق محمولاتها نفس الحقیقة المتقررة
فی الخارج ولا شک فی ان مصداق الوجود الخارجی وممکن الوجود فی الخارج وواجب الوجود فی الخارج هو الماهیة
المتقررة فی الخارج فلا وجه لنفی کون تلک القضایا خارجیة ولذلک اشارة الی قوله لا بما هی علی حال معین فی الخارج لم تکن
العقود بها خارجیة بل حقیقیة کالوجود فی الاعیان وامکانه ای امکان الوجود العینی فیه ان المحکی عنه بامکان الوجود الخارجی ومصداق
الممکن لیس هو الماهیة المتقررة فی لحاظ العقل الا ان امکانها سابق علی تقررها فی العین فی لحاظ العقل ووجوبه ای وجوب الوجود

العيني او مصداق الحمل فيهما اي في الوجود العيني والامكان ووجوبه بلحاظ العقل نفس الحقيقة المتقررة في العين من الجاعل هذا في الوجود
فيه ان المصداق قد يطلق على المحكي عنه اعني مطابق الحمل وقد يطلق على علة الصدق وظاهر ان لحاظ العقل ليس مصداقا لحمل الوجود العيني
وامكانه ووجوبه بالمعنيين المذكورين فلعل المعنى ان مصداق الحمل فيهما نفس الحقيقة المتقررة في العقل الملحوظة للعقل علا ان الموجود
الخارجي صادق على الواجب سبحانه مع ان مصداقه ههناك نفس الحقيقة الحقة لا الماهية المتقررة من الجاعل او مصداق الحمل فيهما
لحاظ العقل سے ہے بجانہ اي نفس الحقيقة لا ضروري التقرر واللاتقرر هذا في الامكان او مصداق الحمل هي من حيث افتقارها الى
الجاعل اياها هذا في الوجوب بالغير وهذه اي المعقولات الثانية بالمعنى الثاني هي التي تستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة اي الفلسفة الاولى
ثم الحيثية المعتبرة في الموضوع كحيثية الايصال الى المجهول المعتبرة في موضوع المنطق ليست علة اي ليست حيثية تعليلية للحوق العوارض
لان الحيثية ربما تكون من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم فلو كانت علة للحوق العوارض الذاتية للموضوع لزم الدور ولان علية
الحيثية للحوق تلك العوارض بالاتفاق كحيثية الايصال فانها ليست علة للحوق الجنسية والفصلية مثلا لمعروضهما ولا قيدا له اي
للحوق العوارض الذاتية للموضوع لان المعروض للعوارض الذاتية ذات الموضوع لا الذات المقيدة بالحيثية ولان الحيثية لو كانت قيدا له
لما كانت مبحوثة عنها في العلم لما ثبت ان موضوع العلم وما هو من متماته لا يبحث عنه في العلم اصلا مع ان الحيثية قد يبحث عنها
في العلم في نفس الامر بل تلك الحيثية علة للبحث بمعنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار هذه الحيثية وبالنظر اليها او قيد
للمعروض لا في نفس الامر بل في نظر الباحث نتلو عليك ان المقصود من هذا المقال ازاحة اختلاج شائع في هذا المقام ان الحيثية
المعتبرة في موضوع العلم اذا لم تكن اطلاقية فلا مناص من كونها تعليلية او تقييدية وموضوع العلم وما هو من متماته يكون من المسلمات
لا يبحث عنه في العلم مع ان الحيثية المعتبرة في الموضوع ربما تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلوم كما يقال موضوع المنطق هي المعقولات
من حيث الايصال الى المجهولات مع ان الايصال يبحث عنه في المنطق وكذا موضوع العلم الطبعي هو الجسم الطبعي من حيث الحركة والسكون
مع انهما من الاعراض المبحوث عنها في ذلك العلم فالحاصل انه لا يصح كون الحيثية علة للحوق العوارض الذاتية بان تكون متممة للعلة الفاعلية
بمعنى ان تاثيرها لا تتم الا مع اعتبار الحيثية فانها ان كانت علة لزم الدور بناء على ان ما به يعرض الشيء للشيء لا بد وان يتقدم على العارض
ولا يصح ان تكون الحيثية قيدا للموضوع الذي هو علة قابلية للعوارض الذاتية بان تكون متممة لتلك العلة فيكون الحيثية ح جزءا
للموضوع وقد دريت ان جزءه يكون من المفروغات وتقريره مشروح في تعليقنا المرضي فادرك وذهب المتاخرون منهم صاحب المطالع
وصاحب الكشف والمحقق التفتازاني الى ان موضوعه اي موضوع المنطق المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي من تلك الحيثية اي
حيثية الايصال والى الرأي الى كون الموضوع معلوما تصوريا وتصديقيا اشار المصنف حيث لم يقيد المعقولات بالثانية بقوله موضوعه
المعقولات اعم من ان يكون اوليا او ثانويا او ما بعده وهي المعلومات التصورية والتصديقية ثم استدل على ما ثر المتاخرين بقوله
فان كثيرا ما يبحث في الصناعة اي المنطق عن نفس المعقولات الثانية كالذاتية والعرضية اي تجعل المعقولات الثانية محمولات مسائل
المنطق فيقال الجنس ذاتي والخاصة عرضية وقد تقرر في فن البرهان ان المبحوث عنه في العلم اي في كل علم احوال الموضوع اي الامور
العارضة له لا المبحوث عنه نفسه بل تكون مفروغا عنها فلو كان موضوع المنطق المعقولات الثانية لم يجز البحث عنها فيه والتالي باطل
فالمقدم مثله وقد يقرر على نمط الشكل الاول هكذا المعقولات الثانية مبحوث عنها ولا شيء من المبحوث عنها بموضوعات فلا شيء
من المعقولات الثانية بموضوعات واجيب المجيب هو المحقق الهروي في حاشيته على شرح الجلالي للتهذيب عنه اي الاستدلال المذكور
بان البحث عنها اي عن المعقولات الثانية لا من حيث انها معقولات ثانية بل بما هي احوال اي عوارض المعقول الاول ...

كالكلية مثلا يكون الذاتية والعرضية مثلا من احوالها المبحوث عنها كذا في الحاشية تحرير الجواب ان المعقولات الثانية لها اعتباران
احدهما اعتبار كونها معقولات ثانية وهي بهذا الاعتبار لا يبحث عنها في المنطق بل موضوعه المفروغ عنه فيه وثانيهما اعتبار انها
عارضة لمعقولات ثانية اخرى وهي بهذا الاعتبار من احوال المعقولات الثانية واعراض ذاتية لها فيجوز ان يبحث عنها وتحمل من محمولات
مسائل المنطق والمحذور رفيه هذا هو التوضيح والتحقيق في التعليق ثم المعلوم التصوري او المعلوم التصديقي هو اخرج من السيد الزاهد على ماثور
المتاخرين المصلحات لان يبحث عنها باعتبار مفهومهما او ما صدق عليه من المعقولات الاولى من حيث الايصال على وجه العموم
تقرير المرام على ما في حواشي بعض الاعلام ان المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي لا يمكن ان يجعلا موضوعين للمنطق لانه ان اريد بكونهما
موضوعين للمنطق ان مفهومهما موضوع له فذلك صريح البطلان اذ مفهومهما ليس موصلا ولا صالحا لان يثبت له العوارض المبحوث
عنها في المنطق كالجنسية والفصلية وغيرهما وان اريد ان مصداقهما مطلقا موضوع للمنطق فذلك ايضا باطل اذ المعلومات مطلقا غير
صالحة لان تبحث عنها فان بعض ما صدقا عليه يكون معقولات اولى وهي لا تصلح لكونها موصلة الا ترى ان الحيوان الناطق نفسه
بدون ان يعتبر كونه معروضا للحدية لا يكون موصلا الى الانسان اذا لم يكن موصلا فكيف يصح البحث عنه وأما ان يراد ان مصداقهما
من حيث كونه معروضا للمعقولات الثانية موضوع للمنطق ومبحوث فيه عن احواله وهذا هو الحق فان الحيوان الناطق باعتبار كونه معروضا
للحدية التي هي من المعقولات الثانية موصل الى الانسان البتة ثم يرجع البحث الى احوال المعقولات الثانية وهذا معنى قوله
فيجب الرجوع الى المعقولات الثانية التي هي موضوع المنطق عند القدماء ثم في العبارة مسامحة من جهتين الاول في قوله لان يبحث
عنها وحق العبارة ان يقال لان يبحث عن احوالهما والثاني قوله وما صدقا عليه من المعقولات الاولى لان ما صدق عليه المعلوم
التصوري والمعلوم التصديقي غير منحصر في المعقولات الاولى فان المعلوم التصوري والتصديقي يصدقان على المعقولات الثانية ايضا
فتفسير ما صدق عليه بالمعقولات الاولى ليس في محله وتحقيق المقام ان المنطق باحث عن احوال ما هو موصل الى علم تصوري وعلم تصديقي
من حيث انه موصل ولا شبهة في ان الموصل انما هي المعلومات التصورية والتصديقية كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان وكقولنا
الانسان حيوان وكل حيوان جسم الموصل الى التصديق بان الانسان جسم لكن الموصل في الاول هو الحيوان الناطق من حيث انه حد
وفي الثاني ذلك القول المؤلف من حيث انه شكل اول فمفهوم المعلوم التصوري والمعلوم التصديقي ليس بموصل فالمنطق ليس باحثا عن احوال
ذلك المفهوم وانما الموصل مصاديقه من حيث انها معروضات لمفاهيم الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والحدية والرسمية والموضوعية
والمحمولية والقضية والقياسية الى غيرها من المعاني التي لها مدخل في الايصال وتعلق به اما خصوصيات ذوات تلك المصاديق
والجهات التي لا مدخل لها في الايصال فهي بمعزل عن بحث المنطق ولا يخفى ايضا ان مفاهيم المعرفية والحجية والحدية والرسمية والشكلية
والقياسية ليست موصلة الى التصور حقيقة او التصديق قطعية بل الموصل اليهما هي المعلومات المعروضات لتلك المفهومات فالحاصل
ان القدماء يقولون ان موضوع المنطق هي المعقولات الثانية العارضة للمعقولات مطلقا من حيث تنطبق وتتعدى احكامها اليها
والمتاخرين يقولون ان موضوعه المعلومات المعروضة للمعقولات الثانية واعتبار حيثية الايصال في بيان الموضوع قرينة على ان
القدماء انما ارادوا المعقولات الثانية المنطبقة على المعلومات لانها الموصلة لا المعقولات الثانية لا من حيث الانطباق عليها وعلى
ان المتاخرين انما ارادوا المعلومات المعروضة للمعقولات الثانية لانها الموصلة لا المعلومات مطلقا فالفرق بين المذهبين
انما هو في التعبير وهذا هو القول الفصل الذي لا محيد عنه والله الموفق للصواب انتهى كلامه مع حذف بعض عباراته ومن ظن الظان
بعض القدماء ان موضوعه الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني المخصوصة منشا ظنهم ان في المنطق يقال ان الحيوان جنس

والناطق فصل والحيوان الناطق حد تام وان قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مثلا قياس فتخيلوا ان موضوع المنطق هي الالفاظ فقد ضلوا عن
الصراط المستقيم ضلالا مبينا واضحالان نظر المنطقي انما هو في المعاني المعقولة اذ هي الموصلة الى المجهولات كيف ولو كان ملاحظة المعاني
وحدها ممكنة لكانت يكفي فيما هو المقصود فالبحث عن الالفاظ استطرادي لتوقف الافادة والاستفادة عليها ولتعذر ترتيب المعاني
بدون الالفاظ هذا قوله وامهات المطالب آه تفصيلا ان صول فيه اشارة الى تفسير الامهات المطالب اربع ما واي وهل ولم فما اي لفظ ما
يطلب التصور وهو اي التصور اما حقيقي تحصيل بعد العلم بقوام الشئ اي بوجوده في الواقع فيه رمز الى تعريف ما هو المشهور من انه ما يطلب به الحدود
والرسوم الحقيقية بالموجودات الخارجية سواء كان ذلك التصور بالوجه او بالكنه فانه كما يكون التصور بالكنه مطلوبا كذلك يكون التصور
بالوجه مطلوبا فلا بد للتصور بالوجه من طالب لا يصلح للطلبية الا ما فيكون ما يطلب التصور مطلقا سواء كان بالحد فتحصيل الكنه او بالرسم فتحصيل
الوجه قال الشيخ في عيون الحكمة المطلوب بما الشارحة تعريف شرح الاسم فان كان الشئ موجودا فيطلب بما الحقيقية حده او رسمه والحد
من اجناس وفصول والرسم من اجناس وخواص انتهى والطالب له ما الحقيقية انما سميت بها لبيانها ذات الشئ التي تكون حقيقة
ذلك الشئ هذا ما افاده بعض المحققين انت تعلم ان هذا الوجه بظاهره يدل على ان ما الحقيقية عنده تختص بطلب الحد وهو كما ترى
فالاولى ان يقال ان الحقيقة تطلق على الماهية الموجودة وما الحقيقية تطلب تصورها خلافا للجلال المحققين اي المحقق الدواني حيث
قال في حاشيته على شرح المطالع المطلوب بما الحقيقية تحصيل كنه الموجودات لا وجهها الاعيانية تلقى على وعك ولا ان الموجودات
اما ان يكون لها اكتناه وحقائق سوى مفهوماتها التي تحصل في الذهن من دون كسب ونظر او لا يكون لها اكتناه وماهيات سوى
مفهوماتها التي تحصل في الذهن من دون تجشم نظر الثاني كالامور الاعتبارية مثل الوجود المصدري والوحدة والكثرة وغيرها
من الامور العامة والمعقولات الثانية وهذا القسم لا يسئل عنه بما الحقيقية فان لهذا القسم مفهومات بديهية ولا ماهية لها سوى
ما ارتسم في الذهن بلا نظر وليس لها حدود ورسوم ولا لها اجناس وفصول وللقسم الاول ماهيات مركبة من الاجناس والفصول فمنها
موجودات خارجية كالماهيات الجوهرية والاعراض الموجودة بانفسها في الخارج كالسواد والبياض ومنها موجودات في نفس الامر وان لم تكن
موجودات خارج المشاعر كانواع المعقولات النسبية وبعض انواع مقولة الكيف والكم فالمراد بالموجودات الاعيانية هو القسم الاول اي
الماهيات النفس الامرية واما القسم الثاني فليس تصورها مطلوبا بما الحقيقية كما في بعض الحواشي ان في كلام الجلال الدواني تخصيصا
لمطلوب ما الحقيقية من جهتين الاولى ان مطلوبها لا يكون الا الكنه والثانية ان مطلوبها ليس هو الكنه مطلقا بل كنه الموجودات
الخارجية فقط ليس على ما ينبغي فبما تلونا عليك استبان سقوطهما اذ ردمن ان الزوجية والفردية وغيرهما من المعقولات الثانية وسائر الاعتبارات
الواقعية لها ماهيات موجودة في نفس الامر فاذا تصورت من حيث انها موجودة في نفس الامر بقي تصورها من تلك الحيثية خارجا
عن مطلب ما مطلقا فادرك واما التفوه بان ارادة الموجودات النفس الامرية من الموجودات الاعيانية بعيد جدا انتهى فبعيد عن الصواب
قطعا كما لا يخفى وثانيا ان الظاهر من كلام المحقق الدواني في حواشي شرح التجريد تجويز وقوع الرسم في جواب ما الحقيقية ايضا حيث
قال في الحاشية الجديدة وليت شعري اذا لم يكن الرسم داخلا في مطلب ما ففي اي مطلب يدخل اذ لا مجال لدخوله في مطلب اي
لانه سوال عن مميز للمميز كما صرح به ولا في غيره من المطالب انتهى وهذا صريح في ان الرسم داخل في مطلب ما الحقيقية ايضا فبين كلامه
هذا وكلامه المنقول من حاشية شرح المطالع تدافع بين كما لا يخفى هذا والتفصيل والتحقيق في حواشي افضل المحققين فتبصر والآن اقول ان
لم يكن المطلوب بما الحقيقية تحصيل كنه الموجودات الاعيانية بل يكون المطلوب بها تصور الشئ الموجود ولو بالوجه حتى يشمل الرسم ايضا
لم يستحسن عدها اي عد ما الحقيقية مطلبا برأسها ضرورة حصوله اي حصول ذلك المطلوب عند تحصيل مطلب ما الشارحة وهو تصور الشئ

باعتبار نفس مفهومه مع عزل النظر عن الوجود وامل البسيطة وهو التصديق بوجود الشئ فی نفسه فلا حاجة الی ان المطلب مطلب ما الحقيقية مرة اخری والتالی باطل لانهم ذهبوا الی ان مطلب ما الحقيقية مطلب اسه فالمقدم مثله فاستبان ان المطلوب بما الحقيقية تحصيل كنه الموجودات الاعيانية فلا تشتمل الرسم هذا وان شئت تميت الخبرة علی تزييف استدلال المحقق الدوانی فارجع الی تعليقنا المرضی ثم زيف الشارح ذلك الاستدلال بقوله ونحن نعلم ان هذا المطلب ای تصور الشئ الموجود وان متصلة يحصل منهما ای من مطلب ما الشارحة وامل البسيطة بان يقدم الاول علی الثانی لكنه لما كان ذلك المطلب مغايرا لكل واحد منهما يعنی ان المطلوب بما الحقيقية تصور الشئ مع الوجود مجموعا فيكون مغايرا لكل واحد من التصور فقط ومن التصديق الوجود فقط ضرورة ان الكل يكون مغاير الكل واحد من الجزئين فالصواب جعل ما الحقيقية مطلبا علی حدة لئلا يحتاج فی تحصيل مقاصدها الی ضبط المطلبين فتركه غفلة ان قصر النظر علی حصول مطلب ما الحقيقية من الانضمام او تركه خطا ان لوحظ مغايرة الكل لكل واحد من الجزئين عند اولی الابصار علما علاوة كذا فی الحاشية يعنی تزييف آخر لذلك الاستدلال بانا نية كما توهم ان التصور الحاصل من ما تين المطلبين الصواب هذين يعنی مطلب ما الشارحة وامل البسيطة وان كان تصور الشئ الذی علم وجوده لما عرفت ان ما الشارحة تفيد تصور المفهوم وامل البسيط تفيد الوجود فمجموعهما يفيد تصور المفهوم والوجود لكنه ای لكن ذلك التصور ليس حاصلا بعد العلم بوجوده يعنی ان تصور الشئ الموجود من حيث انه موجود وان كان حاصلا من اختلاط المطلبين لكن تصوره لهذا الترتيب المخصوص هو ان يكون بعد العلم بوجوده لم يحصل بعد هو المطلوب بما الحقيقية للتكميل وزيادة التوضيح وان كان بالوجه المخصوص به فانا اذا تصورنا الشئ اولا بالوجه الاعم ثم علمنا وجوده فاردنا تصوره بوجه اخص او بخاصته فهذا التصور ليس تصوره بالكنه ولا يكون حاصلا من مطلب ما الشارحة وامل البسيطة فهو مطلب ما الحقيقية قائل كذا فی الحاشية قوله فيها بالوجه الاعم هذا علی سبيل التمثيل فان التقرير المذكور تام جار فی تصور الشئ قبل العلم بوجوده بالوجه الاخص ايضا كما لا يخفی قوله فيها ليس تصوره بالكنه بل بالوجه فبطل تخصيص مطلوب ما الحقيقية بتحصيل كنه الموجودات كما هو مختار المحقق الدوانی بل شامل التحصيل وجه الموجودات ايضا قوله فيها ولا يكون حاصلا من مطلب آخر ای من اختلاط مطلبی ما الشارحة وامل البسيطة ثم توضيح المرام علی ما افيد ان تعدد الحدود التامة للشئ الواحد ممتنع بالاضرورة واما تعدد الرسوم التامة لذلك الشئ فهو جائز بلا ارتياب لجواز تعدد خواصه فلا باس بان يعلم شئ برسم قبل العلم بوجوده ثم يصدق بوجوده ثم يرسم برسم آخر فيكون فی علمه برسم آخر بعد التصديق بوجوده مزيد توضيح لذلك الشئ وزيادة تكميل العلم سواء كان علمه قبل العلم بوجوده بوجه اعم او بوجه اخص فاحفظ واما غير حقيقی معطوف علی قوله اما حقيقی وهو تصور الشئ باعتبار نفس مفهومه مع عزل النظر عن القوام والوجود واعلم ان هذا التصور يجری فی الموجودات قبل العلم بها وفی المعدومات ايضا ومن ههنا تسمعهم يقولون ان تعريف المعدومات لا يكون الا اسميا وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا سواء كان ذلك التصور بالوجه ای بالعرضی او بالكنه ای بالذاتی فهذا شامل للحد والرسم تاما كان او ناقصا والطالب له ای للتصور المذكور ما الشارحة للاسم انما سميت بها الشارحة لاسم الشئ وهو ای مطلب ما الشارحة متقدم علی سائر المراتب لما تلی عليك من امتناع الحكم علی المجهول المطلق فيكون متقدما علی التصديق بقوام الشئ الذی هو مطلب امل البسيطة كما ان الاول ای مطلب ما الحقيقية متاخر عنه ای عن التصديق بقوام الشئ فهذا التصور ای تصور الشئ مع عزل النظر عن وجوده اعنی مطلب ما الشارحة اما التصور تحصيل ابتداء ای تحصيل الآن ولم يكن قبل ذلك حاصلا اصلا او التفات تحصيل ثانيا ای بعد زوال الصورة عن المدركة وبقائها فی الخزانة ثم لما كان يختلج فی البال ان قول الشارح فهذا التصور اما تصور آه نص جلی علی ان التعريف اللفظی من المطالب التصورية فظاهر ان التصور هو حصول الصورة فی الذهن فكيف يصح كون الالتفات الذی

هو عبارة عن التوجه لا عن حصول من تلك المطالب اصه في الحاشية بقوله والمراد بالالتفات هو الحاضر عند المدرك مرة ثانية فلا اشكال في اطلاق التصور على الالتفات بهذا المعنى وقد لا باس في ان يراد به التوجه ثانيا فيكون اطلاق التصور عليه مجازا انتهى **قوله فيهما** والمراد آه تقريره الازاحة انا سلمنا ان التعريف اللفظي من المطالب التصورية لكن الالتفات ليس عبارة عن التوجه حتى يلزم المحذور بل المراد منه هو الحاضر عند المدرك ولفظ التصور شامل له بان حصول الصورة ان كان ابتداءً فهو بالاستحصال وان كان بعد زوال الصورة عن المدركة فهو بالاستحضار **قوله فيهما** ولا باس آه ازاحة اخرى للاختلاج المذكور **قوله فيهما** فيكون آه فتعداد التعريف اللفظي من المطالب التصورية يكون مسامحة ومجازا ويكون من المطالب التصديقية حقيقة كما هو مذهب شريف المحققين فادرك والاول اي التصور الابتدائي مفاد التعريف الاسمي والثاني اي الالتفات الثانوي مفاد التعريف اللفظي قال المعلم الاول للحكمة اليمانية هو السيد الباقر المقصود منه تزييف ما سبق من تجويز وقوع الرسوم في جواب ما الشارحة وما الحقيقية الماضر بان شارحة للاسم وحقيقية وكلاهما لا يصلحان سوالا وجوابا الا للجوهريات الحقيقية اي ذاتياتها اما بحسب دلالة الاسم يعني ان تلك الذاتيات دالة على شرح الاسم مع عزل النظر عن القوام والوجود وهذا مطلب ما الشارحة او بدلالة وقوعه في التجوهر اي بجوهريات الحقيقية التي هي متلبسة ومقترنة بدلالة وقوع المسئول عنه في التجوهر وهذا في مطلب ما الحقيقية فالاجوبة اي اجوبة ما الشارحة وما الحقيقية لا محالة بفتح الميم حدود واسمية وهي الواقعة في جواب ما الشارحة وتجوهرية وهي الواقعة في جواب ما الحقيقية ففيه لف ونشر مرتب وكل من الطائفتين اي الحدود الاسمية والتجوهرية اما حدود توسعية على التجوز كما اذا عني بالحيوان الناطق عنوانهما ومفهومهما او حدود حقيقية على الحقيقة كما اذا عني بالحيوان الناطق معنوناهما ومعنونهما واما الرسوم فاذ هي لا تعطي الا العوارض ولا علم بالحقيقة الا العلم بالكنه فلا مساق لها اي للرسوم في شيء منهما حتى تعلم ان فيه سد الابواب الاكتساب بالرسوم علاانه لم يقم دليل قوي بعد على عدم اعطاء الرسوم الكنه المرسوم فادرك وان توهم ان العلم بكنه الشيء ايضا علم بذلك الشيء على سبيل الحقيقة فكيف يصح حصر العلم الحقيقي في العلم بالكنه فازيح بان المقصود حصر العلم بالحقيقة في ذلك العلم بالاضافة الى العلم بالوجه وليس الحصر حقيقيا بالقياس الى جميع ما عدا العلم بالكنه حتى يتم التوهم وبالجملة مراد الشارح نفي كون العلم بالوجه علما حقيقيا لانحصار العلم الحقيقي في العلم بالكنه فاعلم ذلك في هذا اي ان ما الحقيقية والشارحة لا يصلحان سوالا وجوابا الا للجوهريات الحقيقية لا العرضيا تجاما يشعر به كلام المصرح وجه الاشعار هو تسليم ما اورده المورد من انحصار جوابها في الحد والجنس والنوع حقيقة وليس مراد الشارح ان كل ما ذكره المعلم للحكمة اليمانية يشعر به كلام المص الا ترى ان بين كلام المعلم وكلام المصنف فرقا بينا فان جواب ما شارحة كانت او حقيقية منحصر عند المعلم في الحدود وعند المص منحصر بالحقيقة في الحد والجنس والنوع وجائز على التوسع بالرسوم مطلقا فعند المعلم الاول لا يجوز ان يقع الرسوم في الجواب اصلا وان كان يجوز ان يقع الحد التوسعي في الجواب والحد التوسعي عنده عبارة عن التعريف بالمفاهيم التي هي عنوانات للذاتيات الحقيقية فالتعريف بتلك المفاهيم عنده رسم حقيقة وحد توسعا فلا يجوز عنده وقوع الرسم بالعرضيات الحقيقية في الجواب ويجوز ذلك عند المص وهذا البون يعرف بادنى تامل هذا ما افاده بعض المحققين فيما نقل عنه حيث قال فان قلت جواب ما منحصر في الحد والجنس والنوع كما سيظهر في مبحث الكليات تخمس فذلك الانحصار مناف لما دل عليه هذا المقام من جواز كون الرسوم جوابا قلت حقيقة الامر كذلك نسلم لذلك الايراد يعني لا ارتياب في انحصار جواب ما في الثلثة المذكورة لكن هذا الحصر انما هو بحسب الحقيقة لكنهم توسعوا فجوزوا الرسوم والتعريفات اللفظية في الجواب انتهى توضيحه ان تجويز الرسوم والتعريف اللفظي في الجواب بحسب التوسع والمجاز يعني اذا المتيسر الجواب بالذاتيات بان لا يكون الذاتيات معلومة او لم يكن له ذاتي كما في الواجب تعالى فالجواب عنه بما هو انما يكون بالرسم فالمنافاة مندفعة

لاختلاف الاعتبارين في التعريف اللفظي وان لم يكن فيه تحصيل الصورة لكن لما كان الغرض منه احضار صورة مخزونة فصار بمنزلة التصور
ابتداءً فوقع في جواب ما وتحدد من المطالب التصورية والتعريف الاسمي هو تحصيل تصور المعلوم داخل في مطلب ما فمعنى اللفظ ايضا فهم المعنى من اللفظ
فهو سوالي دخوله تحت مطلب ما كذا في بعض الشروح ثم اعلم عليك ان الفاضل المعاصر للمحقق الدواني استدل على انه لا يصح وقوع العرضي
في جواب ما هو بانه لو صح ذلك لما صح تعريف الجنس بالكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو والنوع بالكلي المقول على الكثيرين
المتفقين بالحقيقة في جواب ما هو لانتقاضهما بالعرضيات في جواب كيف والمقول في جواب ما هو على الشيء منحصر في حده وجنسه ونوعه اذ قوله
ما هو في الجواب ما بحسب الخصوصية فقط او بحسب الشركة فقط او بحسبهما معا والاول هو الاول والثاني هو الثاني والثالث هو الثالث
وزيفه المحقق الدواني بان وقوع الرسم في جواب ما هو على سبيل التوسع والاضطرار والمراد بالوقوع في تعريف الجنس والنوع وفيما اشتهر من
حصر المقول في الجنس والنوع والحد هو الوقوع من غير توسع واضطرار واجاب عنه ذلك المعاصر بان دفع انتقاض تعريف الجنس والنوع
بانهما يقعان في جواب ما هو حقيقة والعرضي يقع توسعا انما يفيد لمن يميز بفطرته بين ما يقع في الجواب حقيقة وبين ما يقع فيه توسعا واما
اذا لم يميز الفطرة بينهما فباي شيء يفرق بينهما وكيف يعلم ان هذا جواب حقيقة وذلك جواب توسعا حتى يحصل ذلك ذريعة التمييز الجنس
والنوع عن غيرهما فيه ان كون الفرق بين ما يقع في الجواب حقيقة وبين ما يقع في الجواب توسعا واضطرارا موكولا الى الفطرة المميزة لا يضر
فمن لم يكن له فطرة مميزة ولم يتفطن بقرائن المقام ولم يميز بين محل الاضطرار وعدمه لم يعرف ظواهر امارات العرضيات فلا باس ان
لا يتميز عنده الجنس والنوع عن غيرهما فافهم قال لدفع المنافاة بين القولين اللذين سلف ذكرهما استاذنا فخر المدققين هو السيد الزاهد الهروي
قدوة المتاخرين ان كلمة ما في اللغة سوال عن الماهية واما في اصطلاح فن ايساغوجي اي الكليات الخمس فمنحصر في تلك الثلثة
اي الحد والجنس والنوع وما سبق من التفصيل من وقوع الحد والرسم كليهما في جواب ما فهو اصطلاح فن البرهان فتقريره ان القول الاول
واقع على اصطلاح فن البرهان اي فن مواد القياس الموقع لليقين والقول الثاني بناه على غير ذلك الاصطلاح من اصطلاح
فن اللغة او اصطلاح فن ايساغوجي ولا ارتياب في انه ربما يختلف الاصطلاح بحسب اختلاف العنوان اما قرع سمعك ان الذاتي
يطلق في فن ايساغوجي على ما يتقوم به الشيء وفي فن البرهان على ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه واي يطلب المميز للماهية عن
اغيارها اما بحسب نفس جوهرها بان يكون المميز من جملة الذاتيات كالفصول كما اذا قيل الانسان اي شيء هو في ذاته فالمقصود
منه السوال عما يكون في ابتداء تمييز الانسان عن غيره فيجاب بالناطق او بحسب مرتبة متاخرة عنها اي عن الماهية كالخواص
يعني يكون المميز من جملة العرضيات كما اذا قيل الانسان اي شيء هو في عرضه فيجاب بالضاحك وهل على قسمين احدهما
بسيطة يطلب به التصديق بوجود الشيء في نفسه اي في نفس الشيء من غير زيادة على الوجود او عدمه في نفسه كقولنا هل زيد موجود
او معدوم وثانيهما مركبة يطلب به التصديق بوجود الشيء على صفة زائدة على الوجود او عدمه على صفة كقولنا هل زيد عالم او جاهل
ثم لا يخفى عليك ان التسمية بالبسيطة والمركبة انما هي نظرا الى مصداقهما لا بالنظر الى مفهومهما فان مصداق الهلية
البسيطة هو نفس الموضوع من حيث يصح انتزاع الوجود عنه ومصداق الهلية المركبة هو نفس الموضوع مع شيء آخر وقد يقال التسمية
بالبسيطة لبساطة اجزائها جميعا وبالمركبة لتالف احد الاجزاء فيها باعتبار النسبة المنضمة في احد طرفيها وثانيا ان هل البسيطة
متاخرة عن ما الشارحة والحقيقية اما وعيت انه ما لم يعلم مفهوم الشيء لم يطلب وجوده في نفسه وما لم يصدق بوجود الشيء في نفسه
لم يطلب حقيقته فهل البسيطة الطالبة للوجود متاخرة عن ما الشارحة الطالبة للمفهوم ومقدمة على ما الحقيقية الطالبة للحقيقة واما
هل المركبة فلا شك في تاخرها عن ما الشارحة وهل البسيطة واما تاخرها عن ما الحقيقية فغير ظاهر لانه قد يطلب الصفات بدون

عرفان الحقیقة لکن الانسب ہو الثانی اخران طلب الصفات بعد تصور الحقیقة والوجود الیق بمطلب ای مقدم علی ہل المرکبة لان تصور
الذاتیات التی تقوم الذات بہا یستحسن ان تقدم علی التصور بالعوارض ولا شک ان التصور بالعوارض مقدم علی التصدیق بہا
ومطلب ما الشارحة مقدم علی جمیع المطالب ہکذا فی بعض الشروح والمعلم الاول للحکمة الیمانیة ثلث القسمة ای قسم مطلب ہل الی ثلثة
اقسام قال فی الافق المبین مطلب ہل علی ثلثة اقسام ہل الشیٔ وہل الشیٔ موجود علی الاطلاق وہل الشیٔ موجود علی صفة
فالہل فی الاول سوال عن الشیٔ بحسب المرتبة المتقدمة علی مرتبة الوجود ای الماہیة من حیث ہی الصادرة عن الجاعل عند
القائلین بالجعل البسیط وفی الثانی سوال عن الشیٔ بحسب مرتبة الوجود وہی اثر الجاعل ابتداء عند القائلین بالجعل المولف انتہی
وجعل المعلم الاول الہل البسیط علی نحوین احدہما مشہوری وہو ما ذکرناہ ای ما یطلب بہ التصدیق بوجود الشیٔ فی نفسہ او عدمہ
وثانیہما حقیقی البسیط منہ ای من المشہوری یطلب بہ التصدیق بفعلیة الحقیقة وتجوہرہا بتاثیر من الجاعل یعنی ان فعلیة الحقیقة
ما ہیتہ من تاثیر الجاعل وقبل تاثیرہ لم تکن متقررة بل کانت مقدرة تخمینیة فی نفس الماہیة علی ما یحکم بہ الجعل البسیط کلمة علی بنائیة
یعنی ان جعل الہل البسیط سوالا عن مرتبة فعلیة الماہیة مبنی علی القول بالجعل البسیط اذ تحصیل ہذہ المرتبة المتقدمة علی الموجودیة
من فروع الجعل البسیط واما عند القائلین بالجعل المولف فلعل بین المرتبتین تلازما ومعیة بالذات عندہم کما یظہر بالتامل
کذا فی الحاشیة تحقیق المقام علی ما افادہ افضل الاعلام انہ لا یخلو اما ان یکون الوجود عارضا للماہیة الممکنة فی نفس الامر زائدا علیہا
فی الواقع مع عزل النظر عن مرتبة الحکایة الذہنیة والملاحظة العقلیة او لا یکون کذلک بل لا یکون فی نفس الامر وفی الواقع الا نفس
الماہیة دون زیادة امر علیہا وانضمام صفة ما الیہا ثم العقل بضرب من التحلیل الیہا ینتزع منہا معنی ہی الصیرورة المصدریة والموجودیة
کما ینتزع من حقیقة الانسان معنی ہی الانسانیة فعلی الاول یکون للماہیة اتصاف بالوجود فی نفس الامر وللوجود عروض للماہیة
فی الواقع مع قطع النظر عن الملاحظة العقلیة والحکایة الذہنیة کما ان للثوب والسماء اتصافا بالبیاض والفوقیة فی الواقع وللبیاض
والفوقیة عروضا للثوب والسماء فی نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذہنیة وعلی الثانی لا یکون للماہیة اتصاف بالوجود
فی نفس الامر ولا للوجود عروض للماہیة فی نفس الامر کما لیس لحقیقة الانسان اتصاف بالانسانیة فی نفس الامر ولا للانسانیة
عروض لحقیقة الانسان فی نفس الامر فیکون علی التقدیر الاول للماہیة الموجودة مرتبتان فی نفس الامر احدہما مرتبة ذاتہا
التی ہی معروضة للوجود فی نفس الامر والاخری مرتبة الوجود العارض لہا فی نفس الامر وعلی التقدیر الثانی لا یکون للماہیة
فی نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة الذہنیة الا مرتبة واحدة ہی مرتبة ذاتہا فقط ولا یکون فی نفس الامر مرتبة الوجود
العارض لہا اذ لیس الوجود علی ہذا التقدیر عارضا فی نفس الامر والقول بالجعل المولف مبنی علی التقدیر الاول والقول بالجعل
البسیط مبنی علی التقدیر الثانی فانہ لو کان الوجود زائدا علی الماہیة فی نفس الامر عارضا لہا فی الواقع کانت الماہیة معروضة
للوجود ومتصفة بہ فی الواقع ویکون ذلک الاتصاف والعروض الواقعی اثر الجعل الجاعل علی ہذا التقدیر فیتعین القول بالجعل
المولف علی ہذا التقدیر واما ان کان فی نفس الامر نفس الماہیة فقط ولا یکون الوجود عارضا لہا فی الواقع فلا یتحقق فی الواقع الا
امر واحد ہی الماہیة ولا یکون لہا اتصاف واقعی بالوجود ولا للوجود عروض واقعی للماہیة فلا یکون اثر الجاعل فی الواقع الا
نفس الماہیة ویکون الوجود حکایة ذہنیة عنہا فتعین القول بالجعل البسیط ولا یکون للقول بالجعل المولف علی ہذا التقدیر سبیل
فقد بان ان للماہیة علی تقدیر القول بالجعل المولف مرتبتین فی نفس الامر احدہما مرتبة التقرر وتجوہر الذات والاخری مرتبة الوجود
وعلی تقدیر القول بالجعل البسیط مرتبة واحدة ہی مرتبة التقرر ای تجوہر الذات وہذہ المرتبة اذ حکی عنہا فحکایتہا الذہنیة مرتبة الوجود

سواء عبر عنها في مرتبة الحكاية الذهنية بلفظ الوجود او الصيرورة او التقرر او التجوهر او الكون او الثبوت او غير ذلك مما يمكن ان يحكي به عن
مرتبة نفس الذات فعلى تقدير القول بالجعل المؤلف لما كان للماهية في نفس الامر مرتبتان احدهما مرتبة تجوهر الذات والاخرى مرتبة وجودها
يكون بازائها حكايتان احدهما الحكاية عن المرتبة الاولى واخريها الحكاية عن المرتبة الاخرى ويكون تانك الحكايتان قضيتين هليتين
بسيطتين احدهما عقد الحكاية عن مرتبة التقرر والثانية عقد الحكاية عن مرتبة الوجود وعلى تقدير القول بالجعل البسيط لما لم يكن للماهية
في نفس الامر الا مرتبة واحدة وكانت الصيرورة والموجودية وكل ما هو في معناهما عبارة عن حكاية تلك المرتبة لا غير فلا يكون بازاء
تلك المرتبة النفس الامرية المحكي عنها الا حكاية واحدة هي الحكاية بالوجود فلا يمكن القول على هذا التقدير الا بهلية بسيطة واحدة محمولها الوجود
وما في معناه لا غير فقد بان انه لا يمكن القول بهليتين بسيطتين على تقدير القول بالجعل البسيط اصلا فمن ذهب منهم الى تثليث الهل وبنى
هذا الوهم السخيف على اصل الجعل البسيط فانه لم يفهم معناه ولم يتفطن بمبناه انتهى بعبارته وتوضيحه ان مرتبة التقرر التي هي مقدمة على
الموجودية قد تكون مجهولة اي لا يعلم مخلوقية نفسها مع عزل النظر عن الوجود كذا في الحاشية كقوام ماهية العنقاء مثلا وقد تكون معلوم
الامتناع كاجتماع النقيضين وشريك الباري تعالى عنه وقد تكون معلوم التحقق كما ترى في الماهية الموجودة كالانسان والفرس
فاذا كانت الماهية مجهولة القوام يصح السؤال عن اصل قوامها والطالب لهذا المطلب هو الهل الابسط فيه ان السؤال عن اصل قوامها
انما يتصور بان يحصل في الذهن مفهوم الماهية ومفهوم التقرر الذي هو الوجود الذي هو عبارة عن الحكاية عن اصل القوام لا غير فيكون
هذا السؤال بالهل البسيط المشهوري لا غير فان مفهوم التقرر ومفهوم القوام ومفهوم الوجود واحد ومصداق التقرر ومصداق
القوام ومصداق الوجود واحد وانما التعدد في اللفظ غاية الامر انهم خصوا في اصطلاحهم اسم التقرر والقوام والفعلية بالمصداق واسم
الوجود بالحكاية الذهنية فاذا حكي عن المصداق اطلق لفظ التقرر والقوام والفعلية كذا فيه بان يقال هل العقل في نفسه فصل المحققين
بان هذا السؤال عجيب فانه لا يخلو اما ان يقدر له خبر او لا يقدر فعلى الثاني لا يكون هذا كلاما فضلا عن ان يكون سؤالا بهل وعلى الاول
اما ان يقدر متقرر وما يحذو حذوه مما يفيد معنى الحكاية عن اصل القوام فهو بمعنى موجود فان الموجودية عبارة عن حكاية اصل القوام
فيكون هذا السؤال بهل البسيط المشهوري لا غير او يقدر ما يفيد معنى الحكاية عن صفة زائدة على اصل القوام فيكون هذا السؤال بالهل
المركب فحذف الخبر في هذا السؤال تلبيس وتلبيس واما تفسير هذا السؤال بقوله اي هل ماهية متقررة هي العقل فزيادة في التدليس فان
قوله ماهية الخ اما ان يكون كلاما بان يكون مبتدأ وخبرا فيكون المرجع الى قولنا هل العقل ماهية متقررة فيكون متقررة بمعنى
موجودة فان التقرر في مرتبة الحكاية الذهنية هو الوجود فيكون السؤال بالهل البسيط المشهوري او لا يكون كلاما ويكون هي العقل
صفة بعد صفة فيحتاج الى تقدير الخبر فيكون كلاما ويجري الكلام في ذلك الخبر المقدر مثل ما عرفت انتهى والجواب نعم اي ماهية متقررة
ولا يجاب بمثله اي الايجاب بكلمة نعم في السؤال عن اجتماع النقيضين مثلا بل يجاب بكلمة لا يعني ليس لاجتماع النقيضين ماهية متقررة
بتاثير من الجاعل وان وصلية صح ان يقال فيه اي في الجواب انه اي ان اجتماع النقيضين اجتماع النقيضين بان يقصد به انه
عنوان حقيقة الموضوع كما هو شان حمل الشيء على نفسه فبين السؤال عن سنخ التجوهر واصل القوام وبين هذا الحمل اي الحمل الاولي لون
اي فرق بعيد فان المقصود عن السؤال عن سنخ التجوهر هو التصديق بقوام الماهية وتقررها بتاثير الجاعل والمقصود في السؤال
عن المستحيل ان المحمول نفس عنوان الموضوع فكم من فرق بينهما فاندفع عنه ما اورد عليه المورد هو المحقق الزاهد في حاشية الرسالة
القطبية من ان هذه الهلية اي مطلوب هذا الهل التي اخترعها المعلم الاول اما التصديق متعلق بقوام الماهية من حيث هي
ولا ريب في ان هذا التصديق لا يصح ان يطلب ضرورة ان حمل الشيء على نفسه ممتنع ان لم يعتبر التغاير بين الطرفين اصلا

لا ذاتا ولا اعتبارا ووجه الامتناع بين فان النسبة لا تعقل الا بين اثنين او غير مفيد ان اعتبر بين الطرفين تغاير اعتباري واما
تصور عطف على قوله اما التصديق متعلق به اي بقوام الماهية فهو اي التصور المذكور من اقسام مطلب ما الشارحة لا من مطلب
الهل حاصل الايراد ان في مرتبة قوام نفس الماهية ليست الا هي فالمطلوب في هذه المرتبة اما التصديق متعلق بعقد ينعقد
منها ومن نفسها كقولنا العقل عقل ولا ريب في انه لامتناعه ولعدم افادته لا يصلح ان يطلب او تصور متعلق بها فهو من اقسام
مطلب ما الشارحة وهو ظاهر كذا في الحاشية ثم وجه الاندفاع انا آثرنا الشق الاول ولا يلزم منه حمل الشيء على نفسه اذ الماهية
الامكانية على تقدير كونها مجعولة القوام كقوام ماهية العنقاء مثلا يصح السؤال عن اصل قوامها وتقررها بان يقال هل الماهية
الامكانية التقديرية التخمينية متقررة ام لا فالمطلوب من هذا السؤال هو التصديق بتقررها المستفاد من تلقاء تاثير الجاعل
ولا ارتياب في ان طلب التصديق بالتقرر الكذائي ليس من زمرة طلب ثبوت الشيء لنفسه بل مغاير له قطعا كذا في التعليق
المرضي تحقيق المقام المقصود منه هدم اساس الايراد للمحقق الهروي وتبيين الفرق بين السؤال عن الماهيات الممكنة والمستحيلة
وبين جوابيهما وبيان الفرق بين المطالب الثلثة من مطلب الهل البسيط وما الحقيقية وما الشارحة ان الماهية
الممكنة قبل التقرر والفعلية اي في حد الامكان ماهية تقديرية اي فرضية بمعنى انه لا يلزم من فرض وقوعها المحال تخمينية حتى
اذا تقررت الماهية الممكنة بافاضة الجاعل اياها كان ذلك التخمين مطابقا للتحقق والفرق بينهما اي بين الماهية الممكنة التقديرية
التخمينية وبين المستحيلات من الماهيات ان المفهومات الممكنة اذا لوحظت حكم العقل بصحة تقررها ووقوعها بخلاف المقدر اي
المفروض من المستحيلات العقلية لانها لا يجوز العقل تقررها اما بالنظر الى مجرد المفهوم كاللاموجود مطلقا او بالنظر الى البرهان
كشريك الباري فان استحالته بالنظر الى برهان التوحيد هذا توضيح الحاشية فاذا قيل هل الماهية المفروضة التي هي العقل
بحسب التقدير والتخمين متجوهرة وواقعة في نفسها فالجواب نعم اي ماهية العقل متجوهرة وواقعة في نفسها توضيح المرام ان الماهية
الممكنة قبل التقرر كانت في ذاتها باطلة وكانت العنوانات التي يتصور بها تلك الماهية عنوانات محضة بلا معنون فبما الشارحة
يطلب هذا العنوان الذي وضع بازائه اللفظ ثم اذا اخرجت من الليس الى الايس حتى تقررت وتجوهرت في نفس الامر بجعل الجاعل على
مسلك القائلين بالجعل البسيط فالتصديق بذلك التقرر هو المطلوب من الهل البسيط الحقيقي ومطلب التصديق بهذا النحو من التقرر
ليس طلب ثبوت الشيء لنفسه حتى لا يصح او لا يفيد كما زعمه المحقق الهروي فيه ما افيد ان معنى قوله واقعة في نفسها هو انها
موجودة في نفسها فان الوقوع هو الوجود لا غير فيكون هذا السؤال بالهل البسيط المشهوري لا بالابسط المغاير له ومنشا الغلط
عدم التفطن بان الوجود هو الحكاية الذهنية عن التقرر الذي هو نفس الماهية المتقررة لا غير فاذا حكى الذهن عنها فتلك الحكاية هي
الوجود قال في الحاشية الاخرى ان الموضوع في هذا العقد هو مفهوم الماهية والمحمول هو التقرر المترتب على الجعل البسيط بمعنى
ان التقرر ثابت للماهية في ظرف قوامها اذ ليس فيه الا نفس الماهية المجعولة فايراد المحمول ههنا للضرورة العقدية كما في
الوجود بعينه والفرق بين هذا العقد وحمل الشيء على نفسه بين فتامل بدقة النظر انتهى قوله فيها هذا العقد اي قولنا ماهية العقل
متقررة قوله فيها التقرر المترتب على الجعل البسيط اريد بانه ان اراد به ان المحمول هو التقرر الواقعي الذي هو نفس الماهية بلا
زيادة امر عليها لا مفهوم التقرر الحاصل في الذهن فذلك باطل فان المحمول لا محالة هو المفهوم المنتزع الذهني لا ما هو في
الواقع من دون حصوله في الذهن او انتزاع مفهومه وان اراد به ان المحمول هو مفهوم التقرر المنتزع الحاصل في الذهن فهو

مفهوم الوجود فهذا العقد هلي بسيط مشهوري لا هلي ابسط **قوله فيهما** ليس فيه اي في ظرف العوام **قوله فيهما** للضرورة العقدية اما عينيت ان انعقاد القضية موقوف على ارتباط بين الموضوع والمحمول **قوله فيهما** كما في الوجود بعينه فان ايراد المحمول في قولنا الانسان موجود الذي هو الهل البسيط انما هو للضرورة العقدية لا لان الوجود ثابت للماهية في مرتبة كونها مجعولة اذ ليس في هذه المرتبة الا الماهية المجعولة فينتزع عنها الوجود ذريت بانه لا معنى للتشبيه فان هذا العقد الذي محموله التقرر هو العقد الذي محموله الوجود فان التقرر في مرتبة الحكاية هو الوجود **قوله فيهما** والفرق آه هذا مسلم لكنه لا يكفي لدفع الازالة بتصحيح اختراع الهل الابسط بل لا بد مع ذلك من بيان الفرق بين حمل التقرر على الماهية وحمل الوجود عليها بحسب الحكاية والمحكي عنها كذا في بعض الحواشي واذا سئل عن اجتماع النقيضين فالجواب لا اي لا ماهية متقررة هي اجتماع النقيضين نظائر ان الملكن والمستحيل سيان في امتناع حمل الشيء على نفسه وعدم كونه مفيدا فلو كان طلب التصديق بذلك النحو من التقرر طلب ثبوت الشيء لنفسه لم يختلف الجواب بنعم ولا والتالي باطل فالمقدم مثله واذا اختلف الجواب فانقطع عرق ما ظنه المحقق الزاهد واما تصور تلك الماهية المتقررة التي علم فعليتها فيطلب بما الحقيقية فلا مضايقة في اندراجه تحت ما الحقيقية وهذا لا يمنعه باقر العلوم فالمطلوب في الهل الابسط هو التصديق بقوامها اي قوام الماهية وتقررها في نفسها وتصور الشيء الذي علم تقومه وفعليته مطلب ما الحقيقية واما مطلب ما الشارحة فهو تصور الشيء لا تصديقه فانه مطلب هل الابسط المخترع بحسب مفهومه المقدر المفروض بحسب التخمين فالفرق بين هذه المطالب الثلاثة احلى والمطلب هل اخفى واستر كما عرفت فتذكر ولا ينبغي ان نفهم هذا كما ماخوذ من الافق المبين والمقصود منه بيان الفرق بين محمول الهل المركبة ومحمول الهل البسيطة مطلقا وتوضيحه على ما في بعض الحواشي ان نسبة القضايا الهليات البسيطة الى العقود والهليات المركبة في باب التصديق نسبة الحدود الى الرسوم في باب التصور فكما ان الحدود تعطى للذوات والرسوم تعطى العوارض كذلك البسيطة تعطى الذوات في التصديق والمركبة تعطى عوارض الذوات فالهليات البسيطة كانها حدود تصديقية والمركبة كانها رسوم تصديقية اذا دريت هذا فلا ينبغي ان نفهم الخ من قولنا في الهل الابسط المخترع الانسان متجوهر او العقل متقرر مثلا انه قصد به اي بذلك القول ثبوت التجوهر او التقرر له اي للانسان او للعقل وذلك بان يكون التجوهر صفة مغايرة لنفس الموضوع خارجة عنها والا لكان من مطلب الهل المركبة لا الابسط فانه لا فرق على هذا بينه وبين قولنا زيد قائم بل انما يقصد به اعطاء التصديق بنفس تجوهر الماهية وتقررها المستتبع للكون المصدري المنتزع وتجشم ايراد المحمول في قولنا الانسان متجوهر مثلا انما هو للضرورة العقدية فان طباع العقد يقتضيه وطباع التصديق يقتضي التعلق به وليس ايراد المحمول هناك لانه جود ل حمل مفهوم ما على الموضوع سواء كان ذلك المفهوم نفسه او شيئا من ذاتياته او من عوارضه حتى يصير العقد هليا مركبا فاعتبار المحمول في الهلية المركبة بالقصد الاول وان كان المحمول نفس الموضوع و اعتبار المحمول في البسيط مطلقا اي بكلا القسمين من البسيط المشهوري والابسط الحقيقي المخترع من حيث ان طبيعة العقد لا تسع ما قصد اعطاؤه من التجوهر والتقرر الا بذلك الاعتبار اي بجعله محمولا فتقرير المقال ان المقصود في الهلي البسيط مطلقا بيان حال الموضوع بانه متجوهر او موجود في نفسه لا بيان حال المحمول بانه ثابت للموضوع كما في الهلي المركب وبهذا اي بما ذكر من قوله ولا ينبغي ان نفهم الخ يندفع ما اورد عليه هذا الايراد على قوله الابسط من فروع الجعل البسيط ان الجعل البسيط يمكن ان يتعلق بالمجعول من غير المجعول اليه واما مطلب هل فلا يتصور ان يكون امرا واحدا نيا لان جوابه انما يكون بالقضية فكيف يصح ان يكون جوابه امرا واحدا فتفكر ووجه الاندفاع على ما في الحاشية ان هذه المرتبة وان كانت من فروع الجعل البسيط لكنها مما يصح ان يقصد اعطاء التصديق بها بايراد المحمول الذي هو التقرر للضرورة العقدية وكون الجعل البسيط مما لا يتعلق الا بالمجعول

لانيا في تعلق التصديق بهذه المرتبة المتفرعة عليه على الوجه الذي ذكرناه فتامل انتهى ثم يفهم افضل المحققين بان السوال عن تجوهر الموضوع
والتصديق بتجوهره انما يتصور بايراد محمول يكون حكاية عن نفس التقرر الذي هو نفس الماهية وذلك المحمول الذي هو حكاية عن نفس
التقرر هو الوجود باي لفظ عبر فيكون هذا مطلب الهل البسيط المشهوري والمرتبة السابقة اعني مرتبة مصداق هذه الهلية الحاكية عن نفس
الماهية المتقررة ليست الا نفس الماهية فلا يمكن ان يكون مطلب هل لان مطلب هل يجب ان يكون عقدا ما كيا ومرتبة المحكي عنه
لا يمكن ان يكون هي مرتبة الحكاية فاذا احكي عن نفس الماهية المتقررة كانت تلك الحكاية هي الهلية البسيطة المشهورية فايراد المحمول
للضرورة العقدية يستوجب ان يكون طلب التصديق بتقرر الماهية بهل البسيطة المشهورية لا غير ولا يمكن يكون مطلب هذا التصديق
مقدما على مطلب الهل البسيط فان ما هو مقدم على حكاية الهلية البسيطة المشهورية هو نفس الماهية المحكي عنها وليست هي حكاية بل هي امر
وحداني فلا يمكن ان يطلب التصديق بها بهل الا بان يحكي عنها بمفهوم منتزع منها حاصل في الذهن وهو الوجود فيكون ذلك مطلب
الهل البسيط المشهوري لا مطلبا آخر مغايرا له مقدما عليه وهذا ما قال المورد من ان التصديق يستدعي موضوعا ومحمولا ولا شك ان تقرر
الماهية نفسها لا امر مغاير لها فكيف يتعلق به التصديق وما قال الشارح في دفعه ناش من سوء الفهم ضرورة انه متى اورد محمول حاك
عن التقرر كان العقد المنعقد منه هلية بسيطة مشهورية فان حكاية التقرر هي الوجود باي لفظ عبر انتهى بعبارته وقد استبان اي ظهر لك
اي من ان الهليات البسيطة انما تشتمل على الموضوع في نفسه والمحمول والنسبة الحكمية بينهما في الذكر بحسب الضرورة العقدية لا بحسب ما يرجع
اليه مفاد العقد ان مفاد العقد في الهليات البسيطة تجوهر اي تقرر الموضوع في نفسه هذا في الموجبة او لا تجوهره في نفسه هذا في السالبة
وصيرورته في نفسه في الموجبة او انتفاؤه في نفسه في السالبة بخلاف الهليات المركبة فان مفادها ثبوت شئ اي محمول لشئ اي موضوع
سواء كان الشئ الاول اعني المحمول نفسه اي عين الشئ الثاني وهو الموضوع او ذاتيا له او من عوارض ذاته او انتفاؤه سلبه انتفاء شئ عنه
اي عن شئ لا يقال اعتبار التقرر والموجودية متلازمان لما دعيت ان الشئ لا يصح ان يكون له حقيقة متقررة متجوهرة ولا يكون له
وجود في ظرف تجوهر تلك الحقيقة بل الحقيقة المتجوهرة في ظرف لا ينسلخ عنها ان تكون موجودة في ذلك الظرف اما دريت ان العقل
مثلا اذا ثبت انه متجوهر الحقيقة في العين استغنى بذلك عن السوال عن وجوده هناك وكذا العكس فما الحاجة الى اعتبار التقرر حتى
يحتاج الى اختراع الهل الابسط مع اعتبار الموجودية المطلوبة في الهل البسيط المشهوري خلاصة الاعتراض انه لا حاجة الى اختراع مطلب
الهل الابسط لاندراجه في مطلب الهل البسيط لانا نقول جواب عن ذلك الاعتراض وان كان كذلك يعني سلمنا ان اعتباري التقرر
والموجودية متلازمان لكن ينبغي ان لا يهمل اي لا يترك فصل بالصاد المهملة بمعنى الامتياز احدى المرتبتين عن المرتبة الاخرى
في الاحكام متعلق بالفصل يعني ان لمرتبة التقرر احكاما مغايرة لاحكام مرتبة الموجودية فلا ينبغي ترك احكامها ودرجها تحت الموجودية
مع جواب آخر لذلك الاعتراض انه اي التقرر احق واليق بالاعتبار من اعتبار الموجودية اذ التقرر مرتبة المعروض والموجودية مرتبة
العارض لا يقال لو رجع مفاد عقود الهليات المركبة الى ثبوت المحمول للموضوع كما يدل عليه ما ذكره الشارح قبيل هذا بقوله بخلاف الهليات
المركبة فان مفادها ثبوت شئ فيلزم ان يكون للمحمول وجود اذ الوجود للغير اي للموضوع لا يتصور بدونه اي بدون ان يكون
للمحمول وجود وذلك لما تلي عليك ان ما لا يكون ثابتا في نفسه لا يكون ثابتا للغير فلا يصح اثبات العدميات للموضوعات مع انه
لا مرية في صحته كما في المعدولة والسالبة المحمول لانا نقول ثبوت المحمول للموضوع ليس هو وجودا في نفسه لكن للموضوع كوجود الاعراض
لمحالها حتى يلزم ذلك اي الوجود للمحمول فلا يصح اثبات العدميات للموضوعات بل انما هو اي ثبوت المحمول للموضوع اتصافه بمنعوته
به اي بالمحمول تلخيص المقال ان بين وجود المحمول ووجود الاعراض بونا بائنا فان الاعراض لها وجود في نفسها كالجواهر لكونها

قسمين للموجود على السواء لكنه لموضوعاتها بخلاف وجود المحمول فانه لا وجود له في نفسه بالاستقلال اصلا بل انما وجوده هو اتصاف الموضوع
به وهو اي الاتصاف الوجود الرابطي اي حصول الصفة وتحققها في الموصوف سواء كان هذا الحصول مما تنتزع من حال الصفة في نفسها في
ظرف الاتصاف كما في الاعراض العينية او من حال الموصوف بان يكون موجودا في ظرفه على حال يصح بالنظر اليها انتزاع الصفة عنه وهو
في سائر الاوصاف التي لا يقصد تحصيلها للموصوف على خلاف امر الوجود لانه يفيد الاتصاف به تحصل ذات الموصوف وليس بازائه حال في الموصوف
به يصح انتزاعه عنه هذا ما حققه المعلم للحكمة اليمانية كذا في الحاشية قوله فيهما كما في الاعراض العينية كالسواد والبياض فان الاتصاف بهما
انضمامي خارجي يقتضي وجود الحاشيتين في العين قوله فيهما بالنظر اليها اي الى الحال قوله فيهما سائر الاوصاف اي الاوصاف الانتزاعية
كاتصاف الارض بالتحتية فان الاتصاف بها انتزاعي يستدعي وجود الموصوف فقط لكن على وجه يصلح لانتزاع الصفة عنه قوله فيهما على خلاف
امر الوجود وهذا في حكم الاستثناء عن سائر الاوصاف قوله فيهما وليس بازائه آه والا لزم ان يكون للشيء وجودات غير متناهية بل في الوجود خلط
بحت واتحاد صرف وهو اي الوجود الرابطي كما يقال بالاشتراك اللفظي او بالحقيقة والمجاز على المعنيين المشهورين احدهما ثبوت المحمول
للموضوع اي النسبة الحكمية وهي في اعم العقود اي القضايا الحملية باسرها اي جميعها من القضايا الهلية البسيطة والهلية المركبة بحسب الحكاية
وثانيهما ثبوت الشيء للشيء بان يكون هذا النحو من الثبوت وجودا في حد نفسه لكنه اي ذلك الوجود للغير اي للموضوع وهو اي المعنى الثاني للوجود
الرابطي يختص بالاعراض بحسب المحكي عنه كذلك يقال الوجود الرابطي على مطلق اتصاف الموضوع بالمحمول اي سواء كان ذلك الاتصاف
انضماميا كاتصاف الجسم بالبياض او انتزاعيا كاتصاف الفلك بالفوقية وزيد بالعمى وهذا هو المعنى الثالث للوجود الرابطي وهو من خواص
الهليات المركبة بحسب المحكي عنه لان المحكي عنه في الهلي البسيط نفس الموضوع فقط لا كون الموضوع على صفة وحال اذ ليس هناك حال بها يصح
انتزاع الوجود عن الموضوع الا نفس الموضوع بخلاف الهلي المركب على الاطلاق اي لا بحسب المحكي عنه الخاص كالمحكي عنه لقولنا الجسم ابيض وسيجيء
تحقيقه ان شاء الله تعالى اي في مبحث التصديقات وقد قال المعلم الاول للحكمة اليمانية في الافق المبين سمعا منه بان للوجود الرابطي معنى
ثالثا سوى المعنيين المتعارفين وذلك المعنى مغاير لما ذكره الشارح من المعنى الثالث ان الوجود الرابطي الذي يختص بالهلية المركبة الموجبة هو حد
الرابطين في العقود اي القضايا وراء اي سوى النسبة الحكمية وحده اي حد الوجود الرابطي وجود الشيء للشيء واما الهلية المركبة السالبة فتختص
بها هو العدم الرابطي وحده انتفاء شيء عن شيء فيلاحظ اولا نسبة الوجود الى شيء كالبياض او الجسم ثم ينسب المجموع اعني الوجود وذلك الشيء
الذي هو موضوعه اي موضوع الوجود الى متعلق بقوله ينسب متعلق بالفتح ذلك الشيء بالنسبة الحكمية المعتبرة في جميع العقود سواء كان ذلك المجموع
موضوعا له اي للمتعلق او محمولا عليه اي على المتعلق فيقال وجود البياض للجسم او وجود الجسم على البياض والبياض لوجود الجسم وجملة المقال
على ما في الافق المبين ان في الهلي المركب نسبتين احدهما الوجود او العدم الرابط والاخرى النسبة الحكمية المعتبرة في جملة العقود فاذن احدى
تينك النسبتين فقط جزء مفرد للعقد وهي النسبة الحكمية واما النسبة الاخرى وهي نسبة الوجود الى المحمول والموضوع او نسبة العدم الى احدهما
فهي ليست جزءا مفردا بل هي مضمنة في المحمول والموضوع فالمحمول مع تلك النسبة او الموضوع معها جزء مفرد ثم الساقط عن الاعتبار في
الهلية البسيطة هو الوجود والعدم الرابطي اعني النسبة المضمنة في احدى الحاشيتين وهي وراء النسبة الحكمية الرابطة بينهما وانما الافتراق بينها
وبين الهلية المركبة بحسب بساطة الاجزاء جميعا في البسيطة وتالف احدهما في المركبة وبحسب ما يؤول اليه مفاد العقدين لا غير اذ الايجاب والسلب
في الهلي البسيط تجوهر للموضوع وثبوته في نفسه وليسيته وانتفاؤه في نفسه وليس فيه الرابطة وراء النسبة الحكمية والمحمول فيه هو المتقرر والموجود
للضرورة العقدية ولا يعتبر فيه وجود او عدم رابطا اذ لا يقصد فيه ثبوت المحمول للموضوع او انتفاؤه عنه فليس هناك الا نسبة واحدة
والحكاية بها ليست الا عن ذات الموضوع ثم حاصل كلام المعلم الاول ان الهلي البسيط والهلي المركب متغايران بحسب الحكاية ايضا باعتبار

تضمن المرکب للنسبتین واسقاط احدیہما فی البسیط لان الحکایة متحدة مع المحکی عنہ فاذا اعتبر فی الحکایة امر لیس فی المحکی عنہ لم یتحدا فافہم

فالنسبة الاولی منہما ای من النسبتین یقال لہا الوجود الرابطی ہذا ای الوجود الرابطی الذی ہو النسبة الاولی لا یختص بالاعراض بل یعم لکل ما ہو محمول فیہ حمل مفہوم ما علیہ ذاتیا کان او عرضیا وجودیا کان او عدمیا انتزاعیا کان او انضمامیا علی خلاف امر الہلیات البسیطة فان المقصود فیہا التصدیق بنفس تحقق الموضوع وصیرورتہ فی نفسہ فی ظرف ما کذا فی الحاشیة فتفکر فیہ اشارة الی ما یرد علیہ کما سیاتی فی اوائل التصدیقات نقلا عن الاستاذ المحقق مصدر القول قیل علیہ کذا فی الحاشیة ہذا التفصیل فی التعلیق المرضی

ولفظ لم یطلب العلة اما المجرد التصدیق بالعقد ای بدون ان یکون تلک العلة علة للوجود النفس الامری کقولک لم ہذا متعفن الاخلاط فیقال ان ہذا محموم وکل ما ہو محموم متعفن الاخلاط فہذا متعفن الاخلاط فالحمی تفید التصدیق بتعفن الاخلاط فقط ولیس بعلة فی نفس الامر بل معلول فیہا واما للشیء فی نفسہ عطف علی قولہ لمجرد التصدیق یعنی لم یطلب علة وجود الشیء فی نفس الامر کقولنا لم کان ہذا محموما فیقال لانہ متعفن الاخلاط وکل متعفن الاخلاط فہو محموم فتعفن الاخلاط علة لوجود الحمی فی نفس الامر لا فی اللفظ فقط والاول دلیل انی لافادتہ انیة الشیء ای وجودہ والثانی دلیل لمی لافادتہ لمیة الشیء ای علیتہ فی نفس الامر اما مطلب لفظ من الذی ہو مطلب الہویة الشخصیة ای تفسیر للہویة الشخصیة العارض المتشخص بالکسر لذی العلم ای ذی العقل کقولنا من ہذا فالمقصود من السوال التعیین الشخصی الممیز لہ من بین اشخاص اخر او الجنس من ذی العلم عطف علی الہویة الشخصیة یعنی یسئل بمن عن الجنس من ذی العقل ثم المراد من الجنس معنی الکلی الطبعی الذی ہو مقابل للجزئی فیشمل النوع والصنف بقرینة وقوعہ مقابلا للشخص ویحتمل ان یراد من الجنس مصطلح الاصولیین یعنی ما یکون مشتملا علی اشیاء متخالفة فی المنافع فعلی کلا التقدیرین اندفع ما قیل ان قول جبرئیل للنبی ام جنی ام ملکی سوال عن النوع فلا یصح کونہ سوالا عن الجنس کذا فی بعض الحواشی نعم یرد انہ یمنع کونہ سوالا عن الجنس فی القول المذکور مستندا بانہ لا یصح فی جواب جبرئیل علیہ السلام انہ ملک بل انہ ملک یاتی بالوحی الی الرسل ونحو ذلک مما یفید للسامع تشخصہ فتامل ولا تعجل کقولک من جبرئیل جنی ام انسی ام ملکی وقلیلا ما یستعمل لفظ من فی ہذا السوال ای السوال عن الجنس من ذوی العقول ولفظ کم الذی ہو مطلب تعیین المقدار کقولنا کم ثوبک او تعیین العدد کقولہ تعالی سل بنی اسرائیل کم آتیناہم من آیة وکیف واین ومتی الذی یطلب بہا تعیین الکیفیات ای فی کیف نحو کیف زید یعنی بای کیفیة من الصحة والمرض مثلا متصف فیجاب صحیح مثلا وتعیین حصول الشیء فی المکان ای فی این نحو این زید فی الدار ام فی السوق مثلا فیجاب فی الدار مثلا وتعیین حصول الشیء فی الزمان ای فی متی فیقال فی جواب من سال متی یخرج الامیر فی اللیل ام فی النہار مثلا فی اللیل اما اذنابات جمع ذنابة بضم الذال المعجمة والنون والباء الموحدة بمعنی التابع ای توابع للای ان کان المطلوب بہا الممیز ذاتیا کان او عرضیا فالجواب علی الاول ہو الفصل وعلی الثانی الخاصة او مندرجة فی الہل المرکب ان کان المطلوب بہا التصدیق بکون الشیء علی ہذہ الاحوال من المقدار والعدد والکیفیة والمکان والزمان قولہ قیل فیہ حکم الخ تحریرہ ای تحریر الاشکال انہ لو استوجب الحکم علی الشیء تصورہ بوجہ ما الصدق قولنا کل مجہول مطلق یمتنع علیہ الحکم تقریر المرام ان ذلک الاشکال ناہض علی قولہم کل محکوم علیہ معلوم باعتبار ما بالضرورة فنقول لو کان ہذا القول صادقا لانعکس بعکس النقیض علی مسلک المتقدمین الی قولنا کل ما لیس بمعلوم باعتبار ما لا یکون محکوما علیہ بالضرورة وہو بعینہ معنی قولنا کل مجہول مطلق یمتنع علیہ الحکم فالشارح اقام ہذا القول مقام ذلک العکس لاتحادہما بحسب المعنی وجعلہ تالیا للشرطیة واجری البیان فی بطالہ فقال واللازم باطل لان المحکوم علیہ فیہ ای فی قولنا کل مجہول مطلق یمتنع علیہ الحکم اما معلوم فیصح الحکم علیہ لکونہ معلوما فکیف الامتناع ای امتناع الحکم علیہ لما عرفت ان مناط ہذا الامتناع ہو کون الشیء مجہولا مطلقا وقد انتفی المناط المذکور فانتفی

امتناع الحکم ایضا واما مجهول مطلقا ای لم یتصور اصلا لا بالکنه ولا بوجه ما فبعض المجهول المطلق لا یمتنع علیه الحکم لان المجهول المطلق فی القضیة المذکورة
محکوم علیه ولو بوصف الامتناع فکانت الکلیة ای قولنا کل مجهول مطلق یمتنع علیه الحکم کاذبة لصدق نقیضها وهو السالبة الجزئیة
المذکورة هکذا فی التعلیق المرضی وربما وقع فی بعض النسخ المطبوعة منه لفظ الموجبة الجزئیة بدل السالبة الجزئیة وفی بعضها لفظ الموجبة
الجزئیة بدلها فتصحیف فاحفظ ثم توضیح الاعضال علی ما ذکرنا فی ذلک التعلیق ان المحکوم علیه فی قولنا کل مجهول مطلق یمتنع علیه
الحکم اما ان یکون معلوما او مجهولا مطلقا وایا ما کان یلزم کذبه اما علی الاول فلصدق قولنا المحکوم علیه فیه معلوم وکل معلوم لا یمتنع
علیه الحکم فهذا لا یمتنع علیه الحکم هف واما علی الثانی فلصدق قولنا المجهول المطلق فیه محکوم علیه ولو بالامتناع وکل محکوم علیه فهو
معلوم بوجه ما فالمجهول المطلق فیه معلوم بوجه ما ونجعله صغری لقولنا کل معلوم بوجه ما لا یمتنع علیه الحکم فالمجهول المطلق فیه لا یمتنع علیه
الحکم هذا خلف واجیب عنه بمنع هذا الجواب علی ان المحکوم علیه بالذات فی المحصورة هی الافراد بالذات واما الطبیعة فانما الحکم
علیها بتبعیة الافراد حیث جعلت مرآة لملاحظتها واجاب شارح المطالع بان صدقهما ای صدق القضیتین المذکورتین حقیقیة
لا خارجیة ولا ذهنیة ممکن من غیر تناقض فان معناهما ثبوت الامتناع ای امتناع الحکم لجزئیاته علی تقدیر کونها ای کون الجزئیات
مجهولا مطلقا وهو ای الثبوت المذکور لا یستلزم ثبوته ای ثبوت الامتناع للجزئیات فی الواقع حتی یلزم التناقض وصحة الحکم علیها ای
علی الجزئیات باعتبار معلومیتها بوجه ما ای بوصف المجهولیة ویکون الحکم علیه صحیحا بذلک الاعتبار واما الحکم علیها بامتناع الحکم
فانما هو علی تقدیر کونه مجهولا مطلقا هذا التفصیل فی التعلیق المرضی واجاب عنه الشارح بانه ای المجهول المطلق معلوم بالذات ای
بوصف المجهولیة بحسب نفس الامر اذ حصول هذا الوصف فی الذهن بالذات وهو مناط صحة الحکم بناء علی ان الحکم علی الامر الحاصل
بالذات فی الذهن وذلک الامر هو الطبیعة ومجهول مطلق بالعرض باعتبار ان العقل جعله ای المجهول المطلق عنوانا لما هو محجوب ای
ممنوع عن التصور مطلقا وذلک المحجوب هی الافراد وعلیه ای علی المجهول المطلق بناء امتناع الحکم فالحکم وسلبه باعتبارین فلا
محذور وتقریر الجواب ان المجهول المطلق معلوم بالذات ای بمفهومه ومجهول بالعرض ای بواسطة الغیر وهو ما یعرضه هذا المفهوم فالعقل
یعلم المجهول بعنوانه ویجعل هذا العنوان عنوانا للحقیقة التی هی مجهولة مطلقة وان کانت باطلة ومحالا فیحکم علی هذا العنوان الحاصل
فی الذهن ویسلب عنه باعتبار سلبه عن المعنون المحال فالامتناع انما هو للمعنون وهذا العنوان من عوارضه فاتجه الیه
الامتناع بالعرض هکذا فی بعض الشروح وسیجئ تحقیقه ای تحقیق جواب المصنف ان شاء الله تعالی فی التبصرة التی عقدت
لتحقیق المحصورات قوله واذا کان الانسان آه ای یحتاج الانسان بحسب طبعه فی معیشته الی التمدن تفسیر لقول المصنف مدنی
الطبع وهو ای التمدن اجتماعه ای اجتماع الانسان مع بنی نوعه لیتعاونوا علة الاحتیاج ویتشارکوا فی تحصیل الغذاء واللباس
والمسکن وغیرها مما یحتاج الیه الانسان فی التعیش وذلک التعاون موقوف علی ان یعرف من التعریف کل واحد لصاحبه
ما فی ضمیره والاشارة لا تفی فی المعقولات الصرفة وان کانت قد تفی فی المحسوسات قال فی الحاشیة وفی الکتابة مشقة
انتهی المقصود منه ازاحة اختلاج وهو ان فی هذا المقام طریقا آخر سوی الاشارة وهو ان یخلق الله تعالی علما ضروریا فی کل
احد بحیث یعلم دلالة کل نقش علی معناه من غیر توسط الالفاظ فلا یثبت الاحتیاج الی الدلالة اللفظیة الوضعیة بامکان ذلک
الطریق وان کان ممکنا الا ان فی الکتابة مشقة عظیمة لاحتیاجها الی ادوات لعسر حضورها فی جمیع الاحیان والی الحرکات الغیر
الضروریة علی ان الکتابة تبقی بعد انقضاء حاجة الاعلام فقد یلزم ان یطلع علی المراد من لا یراد اطلاعه علیه هکذا فی التعلیق المرضی
فالهم الله تعالی علیهم الکلام المعبر عما فی الضمیر والیه اشیر بقوله تعالی خلق الانسان علمه البیان فیفتقرون فی التعلیم والتعلم الی

الالفاظ الموضوعة بازاء ما في ضميرهم ومن ههنا يفهم ان لا افتقار الى اللفظية الوضعية فلها الاعتبار دون غيرها من الدلالات
قوله ومن ههنا آه اي من افتقار الانسان في التعليم والتعلم الى المعاني المطلقة دون الخصوصيات فان مناط التعليم والتعلم
اللذين على صيغة التثنية يحتاجون اليهما في التمدن انما هي اي المناط وتانيث الضمير رعاية للخبر المعاني مطلقا اي مع عزل اللحظ
عن كونها ذهنية او عينية لا الخصوصيات فانها ملغاة هذا هو الماثور اي المنقول من المصرح اي في الحاشية المنهية قوله دون
الصور الذهنية آه قد اختلف القوم في وضع الالفاظ اي في الامر الذي وضع له الالفاظ اعني الموضوع له ففي العبارة مسامحة كما
لا يخفى هذا التفصيل في التعليق المرضي فقيل انها اي الالفاظ موضوعة للامر الذهني قائله الشيخان ابو نصر الفارابي وابو علي بن
سينا من حيث هو ذهني اي من حيث اكتنافه بالعوارض الذهنية لانه اي الامر الذهني المحيث بالحيثية المذكورة المعلوم بالذات
لانتفاء العلم بانتفاء الامر الذهني لا الامر العيني اي الخارجي بما هو عيني اي خارجي يعني من حيث انه مكتنف بالعوارض الخارجية
والا يعني لو لم يكن الامر الذهني معلوما بالذات بل كان الامر العيني معلوما كذلك لانتفى العلم بانتفائه والتالي باطل فانه ربما يبقى العلم
بالشيء مع انتفائه في الخارج كما اذا علم زيد ثم عدم فعلمه باق لم يزل بزواله ثم تقرير دليل الشيخين على ما في بعض الشروح ان الموضوع له
ما هو معلوم بالذات ولا شك ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية لا الخارجية لبقاء العلم بانتفائها والعلم صفة ذات اضافة
لا بد لبقائها من بقاء الموصوف فظهر ان المعلوم بالذات هي الصورة الذهنية وهي باقية فالعلم باق ببقائها عند انتفائها عن
الخارج فلاح ان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية فالالفاظ لا تكون موضوعة الا بازائها ويرد عليه النقض بوضع لفظ الله تعالى
فانه ليس موضوعا الا للشخص الموجود في الخارج وايضا يلزم ان يكون كل من القضايا ذهنية انتهى وفيه اي في الدليل المذكور
جرح بين هو انه لو اريد بكونه اي بكون الامر الذهني الذي هو الموضوع له عند الشيخين معلوما بالذات ان يرتسم في الذهن بالذات فهو مسلم لكن لا
يوجب لا تعيين الوضع ولا تعيين الاستعمال بل يكفي حصوله اي حصول الموضوع له في الذهن بوجه ما كما ترى في الوضع العام والموضوع له
الخاص كما في المضمرات واسماء الاشارات فان الموضوع فيهما هي الجزئيات الكثيرة بوجه كلي شامل لها فالحاصل في الذهن هناك هو الوجه
الكلي لا تلك الجزئيات الموضوع لها الالفاظ وان اريد به اي بكونه معلوما بالذات ان يلتفت اليه اي يكون ملتفتا اليه بالذات
اذ العلم كثيرا ما يطلق على الالتفات فيجوز ان يكون الامر الخارجي ايضا اي كالامر الذهني كذلك اي ملتفتا اليه بالذات
فاستبان صحة كون الامر الخارجي موضوعا له ولا يصح نفي كونه موضوعا له كما هو مراد المستدل وقيل القائل هو فخر الملة والدين
وشريف المحققين والمحقق الطوسي ان الالفاظ موضوعة للامر الخارجي لانه الملتفت اليه بالذات وان كان حاصلا في الذهن
بالعرض وهو اي الملتفت اليه بالذات من ضروريات الموضوع له اي لا بد للموضوع له ان يكون ملتفتا اليه بالذات بخلاف الامر
الذهني فانه مرآة لمشاهدته اي لمشاهدة الامر الخارجي فالامر الذهني ملتفت اليه بالعرض وان كان حاصلا في الذهن بالذات
اقول ذلك الدليل مخدوش لان الالتفات قد يكون بالذات الى الطبائع من حيث هي هي ايضا على انه ينتقض بالالفاظ التي
لا يوجد معانيها في الخارج كالمعقولات الثانية ولان الصورة العلمية انما هي آلة لملاحظة الشيء من حيث هو هو وهو المعلوم بالذات
لا الشيء من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية كما هو زعم المستدل الاول ح لا الامر الخارجي كما زعمه المستدل الثاني الا ترى
تاييدا لكون الصورة العلمية آلة لملاحظة الشيء من حيث هو هو في علم الكنه وفي علم الوجه ان الامر الحاصل في الذهن ههنا اي من
علمي الكنه والوجه ليس مرآة لملاحظة ذي الكنه وذي الوجه وانما ذلك اي كون الحاصل في الذهن مرآة لملاحظة ذي الكنه
وذي الوجه في علم الشيء بالكنه وعلمه بالوجه فالصورة العلمية مرآة لمشاهدة المعلوم اي المعلوم الحقيقي اعني الشيء من حيث هو هو

واما الشيء من حيث الاكتناف بالعوارض الخارجية فمعلوم بالعرض لبقاء العلم مع انتفائه في جميع انحاء العلوم اي الاقسام الاربعة
من العلم بالكنه والعلم بالوجه وعلم الكنه وعلم الوجه ولما كان لمتوهم ان يتوهم انه قد شاع ان المرآتية منتفية في علمي الكنه والوجه واما العلم
بالكنه وبالوجه فالمرآتية المثبتة فيهما هي المرآتية بالقياس الى ذي الكنه وذي الوجه فكيف يصح الحكم بتحقق المرآتية نظرا الى الشيء من حيث
هو هو في جميع انحاء العلوم ازاحه بقوله والمعتبر عندنا في علم الكنه والوجه والمعتبر وجها في علم الشيء بالكنه وبالوجه هي اي المعتبر وتانيث
الضمير لرعاية الخبر المرآتية بالقياس الى ذي الكنه وذي الوجه تفصيل الازاحة ان المرآتية تؤخذ تارة بالقياس الى الشيء من حيث
هو هو واخرى بالقياس الى ذي الكنه وذي الوجه فالمرآتية المعتبرة في جميع انحاء العلوم هي المرآتية الاولى والمنتفية في علمي الكنه
والوجه والمثبتة في العلم بالكنه وبالوجه هي المرآتية الثانية فالحاصل ان الانحاء الاربعة للعلوم متساوية الاقدام نظرا الى المرآتية الاولى
ومتفاوتة بالنظر الى الثانية وليس المراد من المرآتية المنتفية في علم الكنه وعلم الوجه كما هو الشائع هي المرآتية الاولى وليس المقصود
من المرآتية في العلم بالكنه وبالوجه اعني المرآتية بالقياس الى ذي الكنه وذي الوجه هو الحصر بمعنى ان هذه المرآتية ثابتة فيهما لا غيرها
كيف والمرآتية نظرا الى الشيء من حيث هو هو اعني المعلوم الحقيقي ايضا ثابتة فيهما فعرق التوهم منقطع بلا ارتياب فاعلم ذلك
فالحق يعني اذا دريت بطلان المذهبين المذكورين فاستبان ان الحق ان الموضوع له للالفاظ هو نفس الشيء من حيث هو هو عينيا
كان اي خارجيا او ذهنيا وسواء كان الشيء حاصلا في الذهن بنفسه كما في الوضع الخاص للموضوع له الخاص او بوجه ما كما في الوضع
العام للموضوع له الخاص فان اختلج في صدرك ان هذا التعميم يمحيه ما اشتهر من ان ما وضع بازائه اللفظ هو المعلوم بالذات فظاهر ان المعلوم بالذات لا
يكون حاصلا في الذهن بنفسه لا بوجه ما فازاله بقول الشارح في الحاشية ثم اشتهر ان ما وضع له اللفظ هو المعلوم بالذات فليس المراد به
انه يجب ان يكون حاصلا في الذهن بالذات والا اشكل الامر في الوضع العام للموضوع له الخاص كما في اسماء الاشارة بل المراد به انه
معلوم بالذات عند تعلق العلم به بالذات انما هو الشيء من حيث هو هو لا الصورة العلمية ولا الشيء من حيث الاكتناف بالعوارض
الخارجية انتهى لا اي ليس الموضوع له هو الشيء من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية او الخارجية فان تعليل لقوله لا الشيء الخ كثيرا
من معاني الالفاظ ليست موجودة في الخارج كالمعقولات الثانية فلا يكون الموضوع له الشيء من حيث الاكتناف بالعوارض
الخارجية وكثيرا منها اي من معاني الالفاظ ليست موجودة في الاذهان كلفظ الله تعالى اي كوضع لفظ الله تعالى للشخص الموجود
في الخارج فلا يكون الموضوع له هو الشيء من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية وبما القينا عليك ظهر ان في التعليل المذكور لفا ونشرا
غير مرتب وليس في وضع الالفاظ تفاوت بل الوضع في جميع الالفاظ على نهج واحد فلا يكون في الموضوع له ايضا تفاوت بل يكون
على نمط واحد وهو ان يكون الموضوع له في الالفاظ كلها هو نفس الشيء من حيث هو هو ثم المقصود منه ازاحة توهم عسى ان يتوهم من
انه لم لا يجوز ان يقال بالتوزيع بان يكون الموضوع له في معاني الالفاظ الموجودة في الخارج هو الموجود الخارجي وفي المعاني
الموجودة في الذهن هو الموجود الذهني وفي المعاني المعراة عن هاتين الخصوصيتين الشيء من حيث هو هو وتقرير الازاحة ظاهر مما قررنا
آنفا وعليك تاويلهما اي تاويل القولين المذكورين من ان الموضوع له للالفاظ هو الامر الذهني بما هو ذهني وهذا هو القول
الاول ومن ان الموضوع له للالفاظ هو الامر العيني بما هو عيني وهذا هو القول الثاني الى ما قلنا من القول الثالث وهو ان الموضوع له
نفس الشيء من حيث هو هو سهل في الحاشية اي تاويل القولين المذكورين اسهل بان يراد من الامر الذهني الشيء من حيث هو هو كما
والاطلاق عليه شائع ويراد من الامر الخارجي الخارج عن خصوص اللحاظ وهو الموجود في نفس الامر اعني الشيء من حيث هو هو انتهت
قوله وعلى الخارج عن الموضوع له بان لا يكون عينه او جزءه آه المعتبر في حده اي في حد الالتزام لا اي نفي حيثية العينية التي هي

المعتبر في المطابقة ونفي حيثية الجزئية المعتبرة في التضمن فالحاصل ان مدلول اللفظ اما ان يكون عين ما وضع له من تلك الحيثية او جزء ما وضع له
من حيث انه جزؤه او يكون خارجا عنه بان لا يكون عينه او جزءه فالاول هو المطابقة والثاني هو التضمن والثالث هو الالتزام فالمعتبر فيه
نفي حيثيتي العينية والجزئية فيكون الحصر في الدلالات الثلث عقليا لكونه دائرا بين النفي والاثبات لا اي ليس المعتبر في حد الالتزام حيثية عدم
العينية وحيثية عدم الجزئية واذن يكون الحاصل ان المعتبر في المطابقة حيثية العينية وفي التضمن حيثية الجزئية وفي الالتزام حيثية عدمهما
فلا يكون الحصر عقليا لعدم كونه دائرا بين النفي والاثبات بل يكون دائرا بين الدلالات الثلث مع الحيثيات وانما لم يعتبر في حد الالتزام
حيثية عدم العينية والجزئية بل اعتبر فيه نفي حيثيتي العينية والجزئية فيكون الحصر عقليا لدورانه بين حيثية العينية وحيثية الجزئية ونفي تينك
الحيثيتين ثم لما كان يتوهم ان انحصار الدلالة الوضعية في الدلالات الثلث عقلي مع ان الالتزام عبارة عن الدلالة على الخارج
اللازم فيحتمل عند العقل تحقق قسم آخر غير الدلالة على الخارج غير اللازم فكيف يصح كون ذلك الحصر عقليا اذ في هذا الحصر يجزم العقل بالانحصار
وقد دفعت انتقاده ازاحه بقوله بدون اعتبار اللزوم في حد الالتزام بان يكون جزءا منه فانه لو اعتبر اللزوم فيه بطريق الجزئية
لزم احتمال الحصر العقلي نعم ذلك اللزوم معتبر في الالتزام بطريق الشرطية والحصر انما هو باعتبار حدود الدلالات الثلث لا باعتبار تحقق
الملزوم شرط تحقق الدلالة الالتزامية وخلاصة الازاحة ان اللزوم خارج عن حد الالتزام نعم هو شرط لتحققه وحد الالتزام انما هو الدلالة
على الخارج فيكون الحصر عقليا لعدم احتمال قسم آخر وهو اي نفي حيثيتي العينية والجزئية كاف في دفع النقض المشهور ولا حاجة
في دفعه الى اعتبار اللزوم في حد الالتزام ثم تقريره ينتقض حد الالتزام بحد المطابقة وبالعكس على ما هو المشهور انه قد يكون اللفظ مشتركا بين
الملزوم واللازم كلفظ الشمس فانه مشترك بين الضوء والجرم فلو اطلق لفظ الشمس واريد به الضوء يكون دلالته عليه مطابقة لوضعه له مع ان
الضوء يصدق عليه انه لازم الموضوع له لكون الجرم موضوعا له ايضا فيصدق الالتزام على المطابقة وكذا بالعكس وتقرير الدفع بملاحظة
الحيثية غني عن البيان ثم ان توهم انه ليس في تقسيم المصنف ذكر النفي اصلا فكيف يستقيم كون الحصر عقليا لعدم دورانه بين النفي والاثبات
فازاحه بقوله ولا يحتمل الحصر العقلي بين الدلالات الثلث فانه دائر بين النفي والاثبات وان لم يذكر النفي في العنوان هذا وان اشتهيت
تفصيل المقام وتوضيح المرام فارجع الى التعليق المرضي قوله او عرفية اي يمتنع تصور المعنى وهو الملزوم بدونه اي بدون تصور اللازم في
مجرى العادة والعرف وان لم يمتنع تصور الملزوم عن تصور اللازم عند العقل فهذا اللزوم ليس عقليا اي بمعنى امتناع الانفكاك اي
انفكاك تصور الملزوم عن تصور اللازم عقلا بل هو اي اللزوم تلاصق واتصال ينتقل الذهن بسببه اي بسبب التلاصق من المسمى اي
الملزوم الى اللازم كالجود بالنسبة الى حاتم فان العقل ليس عنده علاقة بينهما الا انه لما صدر الجود عن المسمى بحاتم كثيرا صار الجود عند العرف
من لوازم هذا الاسم بحيث اذا قيل فلان حاتم ينتقل الذهن منه الى انه جواد فقد اختار المصنف مذهب اهل العربية قال المصنف في الحاشية
اختار مذهب اهل العربية لان محاورة العرب مصدقة له كما يلوح من تصفح تراكيب البلغاء انتهى توضيحه ان المصنف لم يشترط اللزوم العقلي
فقط في الالتزام كما هو مشروط عند المنطقيين بل قال عقلية او عرفية فالعلاقة عنده هي الاعم منهما كما هو مذهب اهل العربية فاختار
مذهبهم لان استعمال العرب مسلم مقبول والذهول عنه خطأ وهذا معنى قول الشارح حيث اعتبر اللزوم العرفي ايضا كما اعتبر اللزوم العقلي
اذ الذهول عنه اي عن اللزوم العرفي واهماله خطأ لان فهم اللزوم العرفي من اللفظ الموضوع لملزومه كفهم اللازم العقلي من اللفظ الموضوع
لملزومه فاعتبار احدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح قوله قيل الالتزام الخ لانه عقلي لعدم كون اللفظ موضوعا بازاء المدلول الالتزامي
وكل عقلي مهجور فالالتزام مهجور اما الصغرى فاستبان توضيحها آنفا واما الكبرى فبيانها على ما ذكرنا في التعليق المرضي ان العبرة في تعلم
انما هي للوضعية فان الغرض استفادة المعاني منها بتوسط الوضع فان اختلج في صدرك انه ظهر من ذلك البيان مهجورية الالتزام

في العلوم واما في المحاورات العربية فاذا حاله فما زعم بانه غير مهجور في المحاورات كيف ومنا ما حسن الكلام لدى البلغاء على المعاني
المجازية التي اكثرها مدلولات التزامية كما هو المشهور بخلاف العلوم فانها انما دونت للتعليم فيجب الاحتراز عما يخل بالفهم وهذا كله توضيح
لما بينه المحقق في الحاشية بقوله انما قيد بالعلوم لانها لم تهجر في المحاورات انتهى ونقض الناقض هو الامام الغزالي رح بالتضمن اعلم
ان النقض الذي هو عبارة في اصطلاح فن المناظرة عن ابطال الدليل بتخلف المدلول عنه او باستلزامه فسادا آخر لا يخلو اما ان يكون
بالمنع الى مقدمة غير معينة او مقدمة معينة فالاول يسمى بالنقض الاجمالي والثاني بالنقض التفصيلي وبكلا المعنيين ينقض الدليل
المذكور لمهجورية الالتزام بالتضمن كما قال الشارح اما اجمالا فبان الدليل يجري فيه اي في التضمن مع تخلف اي انفكاك مدلوله
وهو مهجورية التضمن عنه اي عن الدليل توضيحه على ما في بعض الشروح ان الدليل الناهض على مهجورية الالتزام فاسد لانه يجري
في التضمن مع كونه غير مهجور فتخلف الحكم عن الدليل فيبطل الدليل اما جريان الدليل فلان التضمن ايضا عقلي لعدم الوضع له اذ
الانتقال من الكل الى الجزء بسبب العقل فالالتزام والتضمن سيان فكيف يترك احدهما دون الآخر مع وجود علة الترك بينهما
على السواء فان توهم انه قد وجد في التضمن وجه آخر لعدم هجره وهو كونه جزءا من الموضوع له والجزء اقوى من اللازم فلا يلزم من هجر
الاضعف هجر الاقوى اجيب بان العلة المورده على هجر الالتزام اعني كونه عقليا مع قطع النظر عن الاقوية والاضعفية متحققة
في التضمن بلا تفرقة فيلزم هجره بالضرورة فصار بالعلة وان ضم الى كون الالتزام عقليا ضعفه ايضا بان يجعل المجموع علة
لكونه مهجورا فيقتصر على المنع ونقول لا نسلم كون المجموع علة له هذا وقد يقال بالاختصار بانه لو صح دليلكم بجميع مقدماته لزم
ان يكون دلالة التضمن ايضا مهجورة لانها ايضا عقلية فادرك واما تفصيلا فبانه ان اريد بالعقلي اي بعقلية الالتزام العقلي
الصرف بلا مدخلية الوضع فيه اي في الالتزام اصلا فالصغرى اي قولنا لان الالتزام عقلي مم لان للوضع مدخلا في دلالة
الالتزام ايضا وعينت ان دلالة اللفظ على الخارج عن المسمى لا يتم الا بتوسط وضعه له اذ لو فرض عدم الوضع للمسمى لم يتحقق الدلالة
على الخارج اللازم له وان اريد به العقلي في الجملة بمعنى ان للعقل دخلا وشركة فيه فالكبرى اعني قولنا كل عقلي مهجور مم لان التضمن
معتبر عندهم في العلوم مع ان للعقل مدخلا فيه ايضا اذ العقل يحكم بان تعقل الكل وفهمه مستلزم لتعقل الجزء وفهمه نعم انه اي التضمن
مهجور كالالتزام في جواب ما اصطلاحا بمعنى انه لا يجوز ان يذكر فيه اي في جواب ما ما يدل على المسئول عنه تضمنا بان يقال حيوان
في جواب الانسان ما هو او التزاما بان يقال قابل العلم وصنعة الكتابة في جواب الانسان ما هو لاحتمال علة لقوله لا يجوز المعنى
المطابقي المتبادر فيفهم السائل من وقوع التضمن والالتزام في الجواب انه هو المعنى المطابقي لتبادره الى الفهم فيوقعه في جواب
ما يخل بفهم المقصود فالواجب على المجيب ذكر ما يدل عليه اي على المسئول عنه مطابقة وعلى اجزائه بالتضمن بان يقال حيوان ناطق في
جواب الانسان ما هو فالالتزام مهجور كلا اي متروك في كل الجواب قد عرفت مثاله فتذكر وبعضا اي بعض الجواب فلا يقال الكاتب
الناطق في جواب ما الانسان والتضمن مهجور كلا فقط لا بعضا فاستبان الفرق بين مهجورية التضمن والالتزام وهذا كله ماخوذ
من شرح المطالع ولقد اشبعنا الكلام في هذا المقام في التعليق المرضي ثم لما كان لمتوهم ان يتوهم ان القوم استدلوا على هجر
الالتزام بان الغرض الاصلي غالبا انما هو من المعرف والحجة واما الالتزام فلا دخل له في شيء منهما لعدم كونه معينا للمقصود اعني
الايصال الى المطلوب وزيف بان التضمن ايضا ليس له مدخل في الايصال ازاحه بقوله وهذا اي كون الالتزام مهجورا كلا وبعضا
مراد من قال ان الغرض الاصلي في العلوم غالبا يتحقق من المعرف والحجة والالتزام لا يعتبر في شيء منهما اي من المعرف والحجة
لانه اي الالتزام ليس مصرحا للمقصود بل ربما يخل بالمرام كما لا يخفى على الاعلام ثم تقرير الازاحة ان مراده بهذا بيان ان التضمن

مهجور كلا او بعضا جميعا والتضمن مهجور كلا لا بعضا فشمول الاستدلال المذكور للتضمن الواقع في كل الجواب لا يضر واما الواقع في بعض الجواب فلا يطرق الاستدلال الى جزء وتخصيص الاستدلال بالالتزام ليس الا باعتبار جزء كلا وبعضا كذا في بعض الحواشي **قوله** فان فهمها اي تضمن الالتزام

المطابقة يعني اذا وجدا وجد المطابقة فان دلالة اللفظ على الجزء واللازم فرع الدلالة على الكل والملزوم اعلم ان اهل العربية زعموا ان الدلالة اللفظية الوضعية مطلقا اي سواء كانت مطابقية او تضمنية او التزامية تابعة للقصد اي قصد اللافظ والاستعمال فان استعمل اللفظ في المدلول المطابقي كانت الدلالة مطابقية وان استعمل في المدلول التضمني كانت الدلالة تضمنية وان استعمل في المدلول الالتزامي كانت التزامية ولا ارتياب في ان الاستعمال في المدلول التضمني والالتزامي لا يستلزم الاستعمال في المدلول المطابقي فالتضمن والالتزام عندهم لا يستلزمان المطابقة كما قال فانسد باب اللزوم اي لزوم المطابقة للتضمن والالتزام عندهم اي عند اهل العربية بلا اعتبار التقديرية بان يقال ان لذلك اللفظ المستعمل في المدلول التضمني والالتزامي معنى لو استعمل اللفظ فيه لكان دالا عليه بالمطابقة افاد المحقق الدواني في شرحه للتهذيب ان الدلالة على جزء الموضوع له ولازمه فرع لتحقق الموضوع له فان استعمل اللفظ فيه بالفعل كانت المطابقة تحقيقية وان لم يستعمل فيه قطعا فلا خفاء في ان له معنى لو استعمل فيه لكان دالا عليه بالمطابقة وهذا هو التقديري انتهى فمراد المصنف من المطابقة حيث حكم بلزومها للتضمن والالتزام اعم من الحقيقية والتقديرية والمنطقيون لما لم يكن الدلالة مطلقا تابعة للقصد عندهم بل كانت المطابقة فقط دون التضمن والالتزام عندهم تابعة للقصد فان مدلول المطابقة عندهم هو المقصود بالذات وهو المستعمل فيه اللفظ بخلاف مدلولي التضمن والالتزام فالتضمن عند المنطقيين عبارة عن فهم الجزء في ضمن فهم الكل والالتزام عبارة عن فهم اللازم بتبعية فهم الملزوم صار التضمن والالتزام مستلزمين للمطابقة عندهم على سبيل التحقيق هذا معنى **قوله** فاستلزامهما لها اي للمطابقة بين ظاهر تحقيقي لا ستره اي لا خفاء فيه اي في الاستلزام المذكور ويرد على مذهب اهل العربية وهو كون الدلالة مطلقا تابعة للقصد النقض بالتضمن والالتزام المعتبرين عند اهل المنطق التابعين للموضوع له الفهم الجزء في ضمن فهم الكل والفهم اللازم بتبعية فهم الملزوم تفصيل الايراد انه يلزم على اهل العربية اختلال الحصر في الدلالات الثلث فانا نفهم الجزء في ضمن فهم الكل ونفهم اللازم بتبعية فهم الملزوم فالدلالة ههنا متحققة اذ هي عبارة عن فهم الشيء من الشيء وليست تلك الدلالة مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما اما انتفاء الدلالة الاولى فبين واما انتفاء الاخريين فلانتفاء قصد الجزء واللازم فالاختلال المذكور لازم قطعا اللهم الا ان يقصد واي اهل العربية حصر الدلالة القصدية في الدلالات الثلث لا حصر الدلالة المطلقة قصدية كانت او تبعية في الثلث حتى يرد الايراد المذكور فالتضمن والالتزام الميزانيان المذكوران خارجان عن المقسم فخروجهما عن الدلالات الثلث لا يقدح الحصر عندهم ثم وجه التمريض ان الافادة وفهم المعنى انما يتمان بالدلالة ولا ارتياب في تحققهما كليهما في صورة النقض فلا بد من القول بها واخراج بعض انحاء الافادة وفهم المعنى من الدلالة تخصيص بلا مخصص وادعاء الاصطلاح لا يليق لشان المحصلين هذا ما افاده احسن المحققين ولا يرد النقض على المنطقيين بهما اي بالتضمن والالتزام على المعنى المختار عند اهل العربية تقرير الورود ان اللفظ الموضوع للكل او الملزوم اذا استعمل قصدا في الجزء او اللازم فلا شك في خروجه من الدلالات الثلث على مسلك الميزانيين اما خروجه من المطابقة فظاهر لعدم كون كل منهما موضوعا له واما خروجه من التضمن والالتزام فلان التضمن عندهم انما هو فهم الجزء في ضمن الكل لا فهمه قصدا وكذا الالتزام عبارة عن فهم اللازم بتبعية الملزوم لا عن فهمه قصدا فصار مذهبهم مشاكلا لمذهب اهل العربية في بطلان الحصر فلا تصحيح لمذهبهم على نهجهم لانهما اي التضمن والالتزام القصديان المذكوران دليل لقوله لا يرد مطابقتان عندهم اي عند المنطقيين فاختلال الحصر غير لازم عليهم توضيح الجواب ان التضمن والالتزام المذكورين من اقسام المجاز والمجاز بجميع انواعه مندرج تحت المطابقة

فيكونان داخلين تحتها ولما كان توهم انه لا يصح اندراجهما تحتها اذ يكون فيها دلالة اللفظ على الموضوع له وظاهر ان الجزء او اللازم في
صورة التضمن ليس بموضوع له ازاحه بقوله يحمل الوضع الماخوذ في المطابقة على ما يعم الوضع النوعي والشخصي تقرير الازاحة ان الوضع المعتبر
في المطابقة اعم من ان يكون نوعيا او شخصيا والوضع النوعي متحقق في المجاز وان لم يتحقق الوضع الشخصي هناك فيصدق على
دلالة اللفظ على المعنى المجازي انها دلالة اللفظ على الموضوع له فتكون مطابقة قطعا **قوله** والحق ان الكلمات آه وهي التي تدل
بمادتها على النسبة ان وسوسك جنود الوهم بان المادة في مقلوبات كان من نحو ناك ونكا لكن محفوظة مع انها لا تدل على
النسبة الرابطة فلا بد من قيد لاخراج هذه المقلوبات فاقطع عرقه بان المراد دلالة الكلمات الوجودية بمادتها على النسبة مع الترتيب
المخصوص بها ومن البين فقدان الترتيب في المقلوبات المذكورة وهذا كله توضيح لما في الحاشية اي مع الترتيب المخصوص بها
فلا يرد المقلوب نحو ناك في قلب كان فانه لا يدل على النسبة انتهى **قوله** تدل بهيئتها على اقترانها باحد الازمنة الثلثة ولهذا عدوها
من الروابط الزمانية اي لكون الكلمات الوجودية دالة بمادتها على النسبة عدوها من الروابط ولدلالتها بهيئتها على الزمان
سموها روابط زمانية وتوضيحه ان كان الناقصة مثلا لا يدل على الكون في نفسه بخلاف كان التامة بل يدل على كون الشيء هو
اسم كان شيئا هو خبر كان لم يذكر الشيء الثاني بعد اي ما دام يذكر كان بل يذكر بعده وهذا المعنى كون غير مستقل في نفسه
اي الوجود الرابطي تفسير لكون الشيء شيئا وذلك الوجود معنى حرفي ثم نبه على هذا المدعى البديهي الوجداني بقوله فانك اذا قلت
في مثلا ابتداء او في جواب سؤال لا يفهم منه معنى محصل بل لا يفهم منه المعنى مطلقا فانه نسبة لا تعقل الا بعد تعقل الطرفين
فكيف يكون لها حال الانفراد دلالة على المعنى بل الدلالة على المعنى الغير المحصل في حال الانفراد انما هي للاسماء اللازمة للاضافة
وهذا وجه من وجوه الفرق بينها وبين الادوات هكذا في الحاشية الزاهدية على شرح التهذيب للمحقق الدواني حتى ينضم اليها
اي الى كلمة في كلمة اخرى فيقال في الدار مثلا كذلك اذا قلت كان ابتداء او في جواب سؤال لم يقف الذهن على معنى تام بدون
الانضمام فهما اي في وكان في هذا الامر واحد لا فرق بينهما في الاستقلال وعدمه كيف وكل منهما سواء في الدلالة على المعنى الرابطي
الغير المستقل لعدم دلالتهما على الانفراد على مدلول تام بل يدلان على نسبة هي حالة بين حاشيتيها فلا يحكم عليهما وبهما وهما منفردان
نعم لو اقترن بهما لفظ آخر يتم نقصانهما يصح كونهما محكوما عليهما وبهما تعقب عليه السيد الزاهد بقوله بل لا يصح هذا ايضا الا بالعرض
فان معناها في نفسه لا يمكن ان يتعلق به القصد بالذات فلا يمكن ان يتعلق به الحكم بالذات فعلى تقدير الاقتران لا يصح ان يخبر عنها وبها
كما لا يصح ان يخبر على تقدير الانفراد بل صحة الاخبار في حال الاقتران انما هي للاسماء اللازمة للاضافة وهذا وجه من وجوه الفرق
بين هذه الاسماء وبين الادوات والكلمات الوجودية انتهى بعبارته ثم العجب من بعض الافاضل حيث نسب هذا الكلام الى نفسه
فقال اقول بل لا يصح هذا ايضا الا بالعرض فان معناها في نفسه اللهم الا ان يحمل على التوارد فادرك هكذا في التعليق المرضي **قوله**
فكلية آه المشهور انها بصورتها اي بهيئتها الحاصلة من الحركات والسكنات وترتيب الحروف وهذه هي الصيغة تدل على الزمان
وتدل على النسبة الى فاعل ما اي فاعل معين اي معين كان وليس المراد منه فاعل غير معين كما هو الظاهر من الابهام والا يحتج للتعيين
وعدمه في قولنا زيد ضرب وبمادتها على الحدث استدل عليه بان اللفظ لو دل بمادتها وجوهرها على الزمان لم يكن كلمة بل اسما
ولو دل بمادتها على النسبة الى فاعل ما لكان اداة لا كلمة كما لا يخفى واعترض عليه المعترض هو المحقق الهروي في حاشيته على الشرح
الجلالي للتهذيب حيث افاد بقوله انت تعلم انه لا فرق بين الفاعل والزمان فلا وجه لجعل احدهما جزءا والآخر خارجا فينبغي ان يكون
النسبة الظرفية جزءا لا نفس الزمان كما ان النسبة القيامية جزء لا نفس الفاعل انتهى بان اعتبار النسبة الفاعلية في الكلمة دون

اعتبار النسبة الزمانية وعدم اعتبار نفس الزمان دون نفس النسبة ترجيح بلا مرجح الا ان يقال في الجواب عنه ان الاعتراض اراد وبالزمان
المأخوذ في حد الكلمة الكون فيه اي في الزمان مسامحة الا اي لم يريد وا نفسه اي نفس الزمان فالمعتبر النسبة الزمانية والنسبة
الفاعلية فانهدم اساس الترجيح بلا مرجح والحق ان معناه اي معنى الفعل الذي هو الكلمة عند اهل المنطق اجمالي مستقل بالمفهومية
والشاهد عليه وقوعه محكوما به فصله العقل الى تلك الثلاثة بين الزمان والفاعل والحدث فما اشتهر ان الفعل لاشتماله على النسبة مدلوله التضمني
مستقل دون المطابقي كلام ظاهري كيف وذلك لا يصح لا عند اهل المنطق لاعتبارهم التضمن في ضمن المطابقة ولا عند اهل العربية
لاعتبارهم الاستعمال في مطلق الدلالة هذا ما افاده المحقق الزاهد في حاشيته على شرح التهذيب للمحقق الدواني لانه اي الفعل مفصل
فلا يدل على التفصيل وسيأتي اي في آخر بحث المعرف كذا في الحاشية **قوله وليس كل فعل آه** هذه المسئلة معركة الآراء ولم يأت فيها
احد بما يتعلق بقلب الاذكياء بل اجهد ودافع ايداءه مورياً بها الفهم القويم والذهن المستقيم اشد الاباء وغاية تفتيشهم في هذا المرام ان
الفاعل جزء المفهوم المخاطب المتكلم يدل عليه التاء في المخاطب والهمزة في المتكلم الواحد والنون في المتكلم مع الغير توضيح المرام ان المضارع
المخاطب والمتكلم يدل جزء لفظهما على جزء معناهما وكل ما هذا شانه فمركب فالمخاطب والمتكلم مركب اما الكبرى فغنية عن البيان واما الصغرى
فتقريرها ان التاء تدل على المخاطب والهمزة والنون على المتكلم والباقي على الحدث ويؤيده اي كون الفاعل جزءاً لمفهوم المخاطب
والمتكلم امتناع تصريحه اي تصريح الفاعل بعدهما اي بعد المخاطب والمتكلم الا تاكيدا كما في قولنا تمشي انت وامشي انا ونمشي نحن فانت
وانا ونحن تاكيد للفاعل والفاعل انما هو في الفعل بخلاف الغائب فان الفاعل ليس جزءاً لمفهومه المذكور بعده لا يصلح للتاكيد فزيد
في قولنا يمشي زيد فاعل حقيقة لا تاكيد فلا يكون مركبا مثل المخاطب والمتكلم هذا والتفصيل في التعليق المرضي ولما كان نظر العرب اي
اهل العرب مقصورا ومحصورا على الالفاظ على خلاف منظور اهل المعاني اي المنطقيين فان نظرهم بالذات الى المعاني عدوهما اي عد العرب
المخاطب والمتكلم من الكلمات اي الافعال واما المنطقيون فعدوهما من المركبات فاختلاف جهتي النظرين يرفع التطابق عن
الاصطلاحين فتأمل اشارة الى انا سلمنا ان التاء تدل على المخاطب والهمزة على المتكلم المفرد والنون على المتكلم المتعدد ولكن لا نسلم
ان هذا القدر يقتضي التركيب حتى يحتمل الصدق والكذب كيف وانما يقتضيه لو كان الباقي من اللفظ يدل على الباقي من المعنى وليس
كذلك فان الباقي من اللفظ لا يمكن الابتداء به فلا يمكن ان يتلفظ به فلا يكون لفظا او لفظا دالا **قوله ومن خواصه آه** لما كان
يختلج في الصدر ان خاصة الشيء لا توجد في غيره بل تكون مختصة بذلك الشيء فلو كان من خواص الاسم كونه محكوما عليه لكان هذا مختصا
بالاسم والتالي باطل لتحققه في الجمل كما في اطراف الشرطيات فان المقدم فيها تكون حملية قد حكم عليها بالحكم الاتصالي كما في قولنا
زيد كاتب نقيضه زيد ليس بكاتب واذا بطل التالي فبطل المقدم فلم يصح ما قال المص ومن خواصه الحكم عليه ازاحه الشارح بقوله اي بالقياس
الى اخويه وهما الاداة والكلمة تقرير الازاحة ان تلك الخاصة ليست خاصة حقيقية للاسم حتى يتوجه الاختلاج المذكور بل انما هي خاصة
اضافية بالقياس الى اخوي الاسم فكون الاسم محكوما عليه خاصة للاسم بمعنى انها لا توجد في اخويه واما تحققها فيما عدا الاسم من اطراف
الشرطيات وبعض الحمليات فغير قادح للزوم وقد يجاب بانه انما يصح الحكم على الجملة اذا لوحظ طرفا القضية على الاجمال فتصير اذن في تاويل
الاسم المفرد كقولنا هذا المزعوم لذاك هذا النقيض ذلك وح يكون خاصة حقيقية لا اضافية فاورك والا فقد يوجد في اطراف الشرطيات
وفي بعض الحمليات كقولنا زيد عالم نقيضه زيد ليس بعالم **قوله ومن حرف جر آه** هذا الايراد ما اورده الامام الهمام فخر الملة والدين الرازي
في الملخص حيث قال ان في قولهم ضرب فعل ماض ومن حرف جر حكما على الفعل والحرف والا لكان كذبا على تلك الخاصة اي كون
الاسم محكوما عليه بان كلمة من وضرب في قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض حرف وفعل والا امتنع حمل حرف جر وفعل ماض عليهما

لما عرفت ان انتفاء العام مستلزم لانتفاء الخاص مع كونهما محكوما عليهما ثم تقرير الايراد على ما في شرح المطالع ان قولكم الفعل لا يخبر عنه خبر فالمخبر عنه اما ان يكون
اسما او فعلا واياما كان يكون كاذبا اما اذا كان اسما فلان كل اسم يصح ان يخبر عنه وكان لا يخبر عنه فيلزم الكذب واما اذا كان فعلا فلانه اخبر عنه بانه
لا يخبر عنه فنفس الفعل يخبر عنه فيلزم التناقض ثم اجيب عنه اي عن ايراد الامام بان الحكم ههنا اي في قولهم من حرف جر وضرب فعل ماض على نفس اللفظ وههنا
فالمعنى ان لفظ من حرف جر ولفظ ضرب فعل ماض دون معناه اي معنى اللفظ يعني ليس الحكم على معنى من بكونه حرف جر ولا على معنى ضرب بكونه فعل ماض
والامام يصحح الكلام وشرح خواص الاسم وهذا اي كون معنى الاسم محكوما عليه دون ذلك اي الحكم على لفظ الاسم فوجوده في غير الاسم
لا يقدح في الخاصة والتفصيل اي تفصيل الجواب على ما في شرح المطالع ان الاخبار عنهما اي عن الحرف والفعل اما عن لفظهما فقط سواء ذكر اللفظان
وحدهما نحو ضرب كلمة ومن حرف او مع غيرهما نحو لفظ ضرب غير مركب ولفظ من مفرد او عبر عنهما بلفظين آخرين نحو الفعل يرفع الفاعل
والحرف يكون آلة لتعرف حال الغير وعن مفهومهما بان يعبر عنهما بغير لفظ موضوع بازائهما كما يقال معنى الحرف غير مستقل
ومعنى الفعل مقترن بالزمان فانه قد عبر عن مفهوم من وضرب بلفظ معنى الحرف ولفظ معنى الفعل وهذان اللفظان غير موضوعين بازاء
مفهوم من ومفهوم ضرب بل الموضوع بازائهما من وضرب وبلفظهما مع ضميمة كما يقال معنى ضرب غير معنى في او به اي بلفظهما بلا ضميمة
وهذا الاخير ممتنع في الفعل والاداة وما سواه جائز في سوى الاسم فالحاصل ان الحكم على معنى اللفظ مع التعبير عنه بلفظ موضوع له من
غير انضمام لفظ آخر اليه من خواص الاسم ولا يوجد في غيره كما يحكم على معنى زيد اعني الذات المخصوصة من غير انضمام لفظ المعنى وغيره
اليه بالقيام مثلا قال في الحاشية وما قيل اي اجيب عن ايراد الامام ان كلمة من هذه اي المذكورة في قولنا من حرف جر علم لما هو
الحرف حقيقة وليس هو حرفا بل هي اسم فالمحكوم عليه في ذلك القول هو علم الحرف لا الحرف نفسه والعلم من اقسام الاسم وكذلك
ضرب في قولهم ضرب فعل ماض علم لما هو الفعل حقيقة وهو اسم وليس بفعل فليس لشيء يعتد به فانه لم يقل به احد من علماء اللغة فيه ان
عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ولم لا يجوز ان يكون القائل بالعلمية من اهل اللغة او يكون ماديا عنهم فافهم وكيف يلتزم ذلك
اي القول بالعلمية في المهملات هذا تزييف آخر لذلك القول بانا سلمناه لكنه لا يجري في نحو جسق مهمل فانه حكم على جسق بكونه مهملا
مع انه ليس باسم ولا احتمال للعلمية فيه لكونه مهملا ليس موضوعا لشيء مهملا كما لا يخفى انتهى ولا يخفى عليك تاييدا للقول بالعلمية وترجيح
لما قال المص في الحاشية ان من الاعلام ما هي منقولات فلم لا يجوز ان يكون من هذه وكذلك ضرب علمين منقولين عما هو الحرف
والفعل حقيقة عند الجمهور وعند سيبويه كلها اي كل الاعلام كذلك اي منقولات وليس علم من الاعلام بمرتجل عنده كما صرح به المص
فيما سيأتي وليس على علماء اللغة البحث عن المنقول اليه هذا دفع توهم وهو انه لو كان من وضرب علمين لكان احد نقله من علماء
اللغة واذ ليس فليس تام ان البحث عن المنقول اليه ليس من وظائف علماء اللغة حتى ينقله احد منهم واذن لا يتم قول المص في الحاشية
من انه لم يقل به احد من علماء اللغة ثم ازاح قول المص في تلك الحاشية وكيف يلتزم الخ بقوله ولا اشكال في الالتزام اما وعيت
انه قد شاع ان اللفظ اذا اريد به نفسه صار علما ولا يجب الوضع للمعنى في العلمية وهذه الضابطة شائعة قد نطق بها بعض الفحول
واذن لا مرية في صحة ذلك الالتزام ايضا اي كما لا اشكال في عدم كون القول بالعلمية منقولا من علماء اللغة قال في الحاشية
قال البعض النحويين اللفظ اذا اريد به مجرد اللفظ كان علما نحو جسق مهمل فقيل لا انه كلام والكلام لا يتركب الا من كلمتين وجسق
ليس بكلمة الا اذا صار علما للجسق المهمل كذا في غاية التحقيق انتهى لا يخفى على النفس اليقظى ان المراد من الكلمتين الماخوذتين
في تعريف الكلام اعم من ان يكون حقيقة او حكما وجسق كلمة حكما لانه في تاويل هذا اللفظ مهمل فما لم يزل الى ان مقصود المجيب
باختيار العلمية انما هو الجواب عن النقض بمن وضرب فقط فعدم جريانه في المهملات لا يشم رائحة القدح لاصل المقصود واذن لا ضرورة

لا الزام الا التزام فليتبصر قوله وايضا آه تقسيم آخر لمطلق المفرد لا للمفرد المطلق هذا ماخوذ من حاشية الزاهدية على شرح التهذيب الجلالي ثم
تتلو عليك ان مطلق المفرد يعبر عنه بمطلق الشيء وهو الذي يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفائه ويجري فيه احكام العموم والخصوص جميعا وهو
موضوع القضية المهملة القدمائية واما المفرد المطلق فيعبر عنه بالشيء المطلق وهو الذي يتحقق بتحقق فرد ما ولا ينتفي بانتفائه بل بانتفاء جميع
الافراد ويجري فيه احكام العموم فقط وهو موضوع القضية الطبعية والا يلزم جواز كون الكلمة والاداة على تقدير اتحاد معنيهما علما او متواطيا
او مشككا والتالي باطل لما سيذكره الشارح عن قريب فالمقدم مثله واما الملازمة فلما في الحاشية انه يلزم ح كون خصوصية الاسم
ملغاة في هذا التقسيم لان المنسوب الى الشيء المطلق ما مختص به بان لا ينسب الى شيء من الافراد او يجوز ثبوته لجميعها اذ لا دخل
ح لشيء من الخصوصيات فتامل انتهى تقرير المرام انه قد وضح لديك ان العموم معتبر في المفرد المطلق فيصح تقسيمه بحيث الى جميع افراده
من الاسم والكلمة والاداة ويلغو خصوصية الاسم فكما ان الاسم ينقسم الى العلم والمتواطي والمشكك فكذلك يكون كل من الكلمة والاداة منقسما
الى هذه الاقسام ثم بين الشارح بطلان التالي بقوله مع انهما اي الكلمة والاداة لا يتصفان بالكلية والجزئية تفصيل المقام على ما ذكرنا
في التعليق انه قد شاع فيما بين المحدثين ان المنقسم الى الكلي والجزئي والمتواطي والمشكك هو الاسم خاصة وشيد اركانه شريف المحققين بان
الكلية والجزئية وغيرهما من صفات المعنى اولا وبالذات ويحمل عليه بالذات والكلمة والاداة لا يستقلان للحكم عليهما فلا تتصفان بواحد من
هذه الاقسام فلا بد في المقسم من التخصيص بالاسم بخلاف المنقسم الى المشترك والمنقول والحقيقة والمجاز فانها اولا وبالذات من صفات اللفظ
فلا باس بالاتصاف فان الحكم على الفاظ الكلم والاداة صحيح ولم يعتبر الاسم في المقسم بل اعتبر المفرد كما هو المشهور بين الجمهور لان الاشتراك
وكذا النقل والحقيقة والمجاز قد يوجد في الكلمة والاداة كمن فانها مشتركة بين الابتداء والتبعيض وعسعس بمعنى اقبل وادبر وقد يجعل اللام
منقولا عن التعليل الى العاقبة وفعل صلى بمعنى دعا الى الاركان المخصوصة وفي اذا استعملت في الظرفية تكون حقيقة واذا استعملت بمعنى
على تكون مجازا وقتل اذا استعمل في معناه يكون حقيقة واذا استعمل في معنى الضرب الشديد يكون مجازا ايضا اي كما يوجد الاشتراك في الاسم
على ما هو المشهور علاوة ان علاوة المراد به اي بالاسم فيما هو المشهور كذا في الحاشية مطلق اللفظة الدالة سواء كانت اسما او غيره كما صرح
به الشيخ في الشفاء تقرير العلاوة ان المراد بالاسم الذي جعل مقسما في المشهور ليس مقابلا للكلمة والاداة بل المراد منه اللفظ الدال اسما
كان او كلمة او اداة فيرجع الاسم ايضا الى ان المقسم هو مطلق المفرد فجعله مقسما ابتداء اولى كما فعله المص قال الشيخ في الشفاء نحن
نعني بالاسم كل لفظ دال سواء كان ما يخص باسم الاسم او كان ما يخص باسم الكلمة او الثالث الذي لا يدل الا بالمشاركة انتهى قوله ان
اتحد معناه آه اي ان وحد ما وضع له المراد بالوضع ههنا ما يعم جميع انحائه اعني تعيين اللفظ بازاء المعنى مطلقا وان حمل على المتبادر اعني
ما وضع له ابتداء ففي قوله من كثر استخدام كذا في الحاشية قوله فيها استخدام بان يرجع الضمير الى المعنى المستعمل فيه اللفظ سواء كان موضوعا له
ام لا حتى يشمل المجاز ايضا بالعدد بمعنى ان لا يكون له معان متعددة من حيث هو كذلك اي من حيث ان معناه واحد ولا يلاحظ
فيه تعدد المعنى فلا يرد بالعلم المشترك تفريع على اعتبار الحيثية وتقرير الورود ان تعريف الجزئي غير جامع فانه يخرج عنه العلم المشترك
الموضوع لمعان متعددة وذلك لاعتبار التعدد في العلم المشترك بخلاف الجزئي المعتبر فيه الوحدة ووجه عدم الورود بعد ملاحظة الحيثية ظاهر
فان تعدد المعنى ليس الا باعتبار تعدد الاوضاع واما في الوضع الواحد فالملحوظ هو المعنى الواحد فيصدق في كل وضع مع قطع النظر عن الوضع
الآخر انه موضوع لمعنى واحد من حيث هو واحد فبالنظر الى هذه الحيثية مندرج في الجزئي فيما بعد هذا اي فيما ذكر بعد هذا القول اي بان اتحد
معناه الواقع في تعريف الجزئي وذلك المذكور هو قول المص فمع تشخصه وضعا جزئي ولا يرد بالجنس المشترك على تعريف المتواطي
والمشكك تقرير الورود ان توحد المعنى بدون اعتبار التشخص ماخوذ في تعريف المتواطي والمشكك فيخرج عنه اسم الجنس المشترك كالعين لتعدد

معناه فلا يكون ذلك التعريف منعكسا وتقرير عدم الورود وبعد ملاحظة الحيثية ظاهر فان كون اسم الجنس المشترك مشتركا انما هو بحسب اوضاع متعددة واما دخوله في المتواطي والمشكك ليس الا باعتبار اتحاد المعنى بحسب وضع واحد فان المعتبر فيهما اتحاد ما وضع له بالعدد من حيث هو واحد هذا كانه مطابق لما افاده بعض المحققين من انه بعد اعتبار الحيثية لا يرد النقض على تعريف المتواطي والمشكك بانه غير مانع لخروج اسم الجنس المشترك عنه كذا في التعليق المرضي فهذا التقسيم اي التقسيم الاول بالقياس الى المعنى الواحد كما ان التقسيم الثاني بالقياس الى المعنى الكثير

قوله مع تشخصه اي مع اعتبار التشخص فيما وضع له فيكون جزئيا حقيقيا اي في عرف اهل المنطق بحيث لو فرض كونه متصورا بنفسه اي بواسطة الحواس وانما قيدناه به بناء على ان الاختلاف بين الكلي والجزئي انما هو لاختلاف نحو الادراك كما سياتي كذا في الحاشية قوله فيها لاختلاف نحو الادراك بان الشيء المدرك بالحواس جزئي والمدرك بالعقل كلي فالجزئية والكلية ليستا باعتبار ان في الجزئي شيئا داخلا في قوامه وليس ذلك الشيء معتبرا في الكلي بل هما نحوان من الادراك قد تعلقا بشيء واحد منع هذا التصور عن تجويز الشركة و

وقد يسمى علما اي في عرف النحاة واما ما اختاره الشيخ من ذكر الجزئي بدل العلم فهو اولى لتناوله سائر الجزئيات عاما كانت ام لا فلا يرد الاعتراض بالضمائر واسماء الاشارات بان معناها متشخص وضعا مع انها ليست باعلام اصطلاحا فلا يشكل بالاعلام التي معانيها غير مدركة بالحس وانما ادركت معانيها بالصور الكلية تحرير الاشكال ان اعتبار التشخص المانع عن الشركة في الجزئي يستدعي خروج الجزئيات التي لا يدرك معانيها بالحس وانما السبيل الى ادراكها بالوجوه الكلية كلفظ الجلالة وجبرئيل عليه السلام وكما قال الحكماء ان الواجب تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي وذلك لان الوجوه الكلية ليست متشخصة مانعة عن الاشتراك بين الكثيرين فلا يكون تعريف الجزئي جامعا وتقرير الجواب ان المراد بكون الجزئي متشخصا انه لو فرض كونه متصورا بنفسه لا بصورته الكلية يكون ذلك التصور مانعا عن الشركة ولا مرية في صدق هذه الشرطية على تلك الجزئيات فتصورها بالصور الكلية الصالحة للاشتراك بين الكثيرين لا ينافي منعها عن الاشتراك بالحيثية المذكورة فالتعريف جامع قطعا ثم ان اختلج في الصدر ان علم الجنس نحو اسامة وحضاجر علم مع ان معناه غير متشخص بحيث يكون تصوره مانعا عن الشركة فلا يكون تعريف الجزئي جامعا فازحه بقول الشارح واما العلم الجنسي فليس علما في عرفنا اي عرف اهل المنطق فلا بد من اخراجه من التعريف والا يلزم كونه غير مانع نلقي عليك ان العلم عبارة عما وضع لشيء معين بحيث لا يتناول بحسب ذلك الوضع غيره فان كان هذا الموضوع له المعين متشخصا لا يقبل التكثر من حيث نفس مفهومه فهو علم شخصي وان كان كليا يعتبر فيه قيد زائد وهو كونه معهودا في الذهن وحاضرا عنده فعلم جنس كاسامة فانه قد تصور الواضع مفهوم الاسد اعني الحيوان المفترس ثم وضع اياه باعتبار تعينه وحضوره في الذهن لفظ الاسامة وما لم يعتبر فيه تعين زائد على نفس الطبيعة من حيث هي هي اصلا كالانسان والفرس لا يكون علم جنس بل هو موضوع بازاء الطبيعة بلا شرط شيء مع اعتبار الحضور الذهني اي لا على وجه التقييد فلا ينافي العموم وما ينافيه هو التشخص ولو قيل انه موضوع للماهية مع الوحدة الشخصية الذهنية كان جزئيا ويلزم عليه ان يكون اطلاقه على الافراد مجازيا كذا في الحاشية قوله فيها اي لا على وجه التقييد المقصود من هذا التفسير ازاحة توهم وهو ان اعتبار قيد الحضور الذهني في مفهوم علم الجنس غير صحيح اذ التقييد ينافي العموم المعتبر في مفهومه لدلالته على الخصوص ثم تقرير الازاحة ان اعتبار ذلك القيد انما هو في العنوان لا في المعنون حتى ينافي العموم بل المعنون مطلق عن التقييد قوله فيها ويلزم عليه الخ اي يلزم على القول بكون علم الجنس موضوعا للماهية مع الوحدة الشخصية ان يكون اطلاق علم الجنس على الافراد مجازيا مع انهم صرحوا بان هذا الاطلاق حقيقي كما هو الحق احترازا عما قيل انه موضوع للماهية مع الوحدة الشخصية الذهنية فمعناه اي معنى علم الجنس امر كلي قابل للاشتراك بين الكثيرين فلا يكون علما انما اطلاق العلم عليه اي على علم الجنس في الاحكام اللفظية فلا يتوهم انه لو لم يكن علم الجنس علما في الحقيقة

لم يصح اطلاق لفظ السلام عليه مع ان هذا الاطلاق شائع عندهم وذلك لان اطلاق العلم عليه ليس باعتبار ان التشخص معتبر في مفهومه بل بالنظر الى الاحكام
اللفظية ونفي الاطلاق انما هو بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني فلا منافاة وجملة المقال انه لما كان نظر اهل الصناعة مقصورا على المعاني فاخرجوا
علم الجنس من العلم اذ كان مطمح نظر اهل العرب على الالفاظ فعدوه من جزئيه بل هذا الاختلاف الاصطلاحين باختلاف النظرين هذا لكونه مبتدأ
وذا حال وموصوفا بالمعرفة والفارق بينه اي بين علم الجنس وبين اسم الجنس المنكر كرجل وفرس باعتبار الحضور الذهني في العلم دون الاسم اعلم
ان هذا الفرق انما يحتاج اليه اذا كان اسم الجنس منكرا او كان عبارة عما وضع للماهية من حيث هي كما هو مذهب البعض لو كان
عبارة عن كونه موضوعا للفرد المنتشر كما قيل فلا حاجة الى ذلك الفرق فان التفرقة بينهما حينئذ غنية عن البيان وحين التعريف اي ان
اسم الجنس معرفا بلام الجنس كالرجل والفرس لان دلالته اي دلالة علم الجنس على التعيين بالذات وبواسطة اللام اي بحسب الذات بخلاف
اسم الجنس فان دلالته على التعيين انما هو بواسطة العارض وهو اللام قوله يدخل فيه اي في الجزئي المضمرات آه وفيه بحث وهو
ان ضمير الغائب قد يرجع الى الجنس ثم توضيح البحث على ما افاد السيد السند في حاشيته على شرح المطالع انه لا اشكال في كون ضمير
المتكلم والمخاطب احدا بالشخص فلا يقال انا وانت ويراد به متكلم او مخاطب مطلقا وعموم الخطاب عبارة عن ارادة كل شخص ممن يصلح
ان يخاطب به لا عن ارادة مفهوم كلي شامل فلا يقدح في شخصيتهما وانما الاشكال في ضمير الغائب اذا كان راجعا الى الجنس كقولنا
الجسم النامي جزء للحيوان وهو جزء للانسان ومن البين ان الجنس كلي فاذن يكون مدلول ذلك الضمير كليا فكيف يندرج تحت الجزئي
المقابل له والاشارة ايضا قد تكون اليه اي الى الجنس فتعين في اندراج اسماء الاشارة تحت الجزئي الحقيقي ايضا بحث اذ قد يكون
المشار اليه جنسا كما في قوله صلى الله عليه وسلم انكم لتخضبون بهذا السواد واجيب المجيب الشريف المحقق في حاشيته على شرح
مختصر الاصول بان مرجعه اي مرجع ضمير الغائب هو المذكور سابقا سواء كان لفظا وهو عبارة عن كون الشيء ملفوظا به صريحا قبل
ذكر الضمير نحو ضرب زيد غلامه او معنى وهو عبارة عن ان لا يكون الشيء مصرحا به لكن يكون هناك ما يقتضي ذكره معنى ككون مرتبة
الفاعل التقديم على المفعول نحو ضرب غلامه زيد هذا والتفصيل في تعليقنا الرضي او حكما وهو عبارة عن ان لا يكون الشيء مصرحا به
ولا يكون شيء من سياق الكلام او سباقه مقتضيا لذكره معنى الا ان حكم الواضع ان يفسر الضمير وما يصلح مرجعا له يلزم ان يتقدمه
يقتضي ذكره حكما فالمرجع المؤخر لفظا العرض متقدم حكما كما ان المحذوف لعلة في حكم الثابت وهو من حيث هو مذكور ذكرا خاصا جزئي
لا يحتمل الشركة تقرير الجواب ان مرجع ضمير الغائب في الصورة المذكورة وان كان جنسا الكلي لا بد وان يكون مذكورا سابقا ولا شك
في ان الذكر الكذائي يحصل به تشخص مانع عن قبول الشركة وان كان مفهومه مع قطع النظر عن الذكر السابق كليا هذا زبدة احسن
المحققين بان هذه الجهة المخصوصة اعني المذكور بما هو مذكور لا تعتبر في المرجع كما يقتضيه الضرورة ولو اعتبرت لم يمكن حمل الكلي عليه
فلا يصح قولنا الانسان كلي فهو مقول على كثيرين في نفس ذاته فانه ليس بجزئي حقيقي البتة والحق في الجواب ان يقال ان المصنف رح
ما اراد بدخول المضمرات في الجزئي الحقيقي جميع اصنافها واشخاصها بل حكم بالدخول بالنظر الى الاكثر والغالب في هذا الاستعمال
الذي ذكرنا متواطا ومشككا لقلة هذا القسم لم يورده تحتهما احالة الى فهم المتكلم انتهى وكذا ما يشار اليه الحاضر بما هو حاضر ولو في الذهن
فانه جزئي حقيقي لا يحتمل الشركة ثم افاد الشارح جوابا آخر عن البحث المورد على ضمير الغائب بقوله وما اسهل عليك ادخاله اي
ادخال ضمير الغائب فيه اي في الجزئي الحقيقي بالقياس الى المعنى الشخصي لا بالقياس الى المعنى الجنسي تقرير الجواب ان ضمير الغائب ليس
دخوله في الجزئي الحقيقي الا بالقياس الى معناه الشخصي وان كان غير داخل بالنظر الى المعنى الجنسي حين كونه راجعا الى الجنس تأمل وجه
التامل انه اذا قيس الى المعنى الكلي لم يكن متواطيا ومشككا كما هو الظاهر فيلزم بطلان الحصر كذا في الحاشية وذلك لوجود قسم

من متحد المعنى خارجا عن اقسامه الثلثة من الجزئي والمتواطي والمشكك واستعمال اسم الاشارة في الجنس على سبيل المجاز لا الحقيقة هذا جواب
عن الاعضال باسم الاشارة والمجيب هو المحقق الهروي في حاشيته على شرح التهذيب لجلال الملة والدين حيث قال واما اسم
الاشارة فالامر فيه ظاهر فانه وضع لما هو جزئي محسوس واستعماله في غيره على سبيل المجاز انتهى فيندرج اسم الاشارة تحت الجزئي
بحسب اصل الوضع وهو المقصود ولم يبق شيء اي اختلال وهو ان اسم الاشارة اذا اخذت بالقياس الى معانيها الكثيرة يلزم خروجها
عن هذا التقسيم فانه بالقياس الى معنى واحد من حيث ان له معنى واحدا وليست من اقسام التقسيم الثاني الذي ذكره المص رح
بقوله وان كثر آه لاعتبار تعدد الوضع في الاشتراك ولاعتبار النقل في غيره لا يبعد ان يقال ان اسماء الاشارات والمضمرات اذا
لوحظت الى معانيها المتعددة فهي خارجة عن المقسم المعتبر ههنا فان المقسم المعتبر بحسب الاحكام في التقسيم الاول هو اللفظ المفرد
بالنظر الى المعنى الواحد وفي التقسيم الثاني بالنظر الى المعاني المتعددة نوعا او شخصا وفي الوضع النوعي ايضا تعميم بحيث يشمل المجاز ايضا
كذا في التعليق المرضي فتدبر في الحاشية اشارة الى انه لا يمكن قياسه الى الامور المتكثرة لان استعمال اسم الاشارة في كل واحد منها
على وجه البدل من حيث انه فرد لذلك العام الذي هو مرآة لملاحظته فكانه استعمل في كل استعمال في المعنى الواحد اعني ذلك العام
من حيث تشخصه فتامل انتهت قوله فان الوضع آه قال في الحاشية قد يكون الوضع خاصا والموضوع له ايضا خاصا بان يعتبر التعين
والخصوصية في جانبي الموضوع والموضوع له كليهما كوضع زيد لذاته فالموضوع وهو زيد خاص وكذا الموضوع له اعني الذات المشخصة ايضا
خاص وقد يكون كل منهما اي من الوضع والموضوع له عاما بان يلاحظ الامر الكلي في جانبي الموضوع والموضوع له كليهما كقول الواضع كل
فاعل موضوع لذات من قام به الفعل فالمعتبر ان كل لفظ على زنة الفاعل يوجد في مادة متصرفة كضارب وضاحك مثلا فهو موضوع
لكل ما صدق هو عليه من قام به الحدث وقد يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كوضع اسم الاشارة مثلا وهكذا وضع المضمرات والموصولات
فان الواضع يلاحظ الامر الكلي لكن لا لان يوضع اللفظ بازائه بل لان يلاحظ جزئياته بواسطته اي بواسطة الامر الكلي ثم يضع الواضع
ذلك اللفظ لكل من تلك الجزئيات المندرجة تحته اي تحت الامر الكلي تقريره ان الواضع يلاحظ حين الوضع معنى كليا منطبقا
على جميع الافراد كلحاظ المفرد والمذكر والابتداء مثلا لكن لا يوضع لذلك المعنى بل يوضع لامر معين من جزئياته وهذا المعنى انما يكون
مرآة لملاحظتها فالموضوع له ليس الا هذه الجزئيات والامر الكلي واسطة فقط كما في اسماء الاشارات والموصولات والمضمرات فهذا
مثلا موضوع لكل واحد من الجزئيات الخاصة كزيد وبكر مثلا بلحاظ كونها محسوسة موجودة مشارا اليها وقد يكون الوضع خاصا
والموضوع له عاما كوضع الانسان للمفهوم الكلي كذا قيل والحق انه داخل في القسم الاول يعني ان القسم الرابع ليس قسما على حدة بل هو
داخل تحت الوضع الخاص والموضوع له الخاص فان المراد بالتعين في الموضوع له اعم من ان يكون شخصيا او نوعيا وههنا تعين نوعي
ومن جعله قسما رابعا زعم ان فيه وضع المعين لمفهوم كلي وفي القسم الاول يكون وضع المعين لمعين شخصي والظاهر انه نزاع لفظي هذا
والتفصيل في بعض الشروح انتهى كلامه وتحقيق المقام المقصود منه توضيح التقسيم الذي ذكره المحشي في الحاشية للموضوع له الى العام
والخاص ان الواضع ان اعتبر في الوضع مفهوما عاما بحيث يكون مرآة لملاحظة معان كثيرة فالوضع عام والا فخاص ثم الموضوع له
ان كان امرا واحدا كليا كان او جزئيا كلفظ انسان وزيد فخاص والا فعام ولا يتصور عموم الموضوع له حتى يصح تقسيم المحشي للموضوع له
الى العام والخاص نعم تقسيمه للوضع الى العام والخاص صحيح بمعنى كونه كليا اذ هو خاص لكونه واحدا ولا يتصور عموم الموضوع له بمعنى كونه
متعددا ملحوظا بامر كلي كما في اسماء الاشارة اذ الوضع ههنا عام والموضوع له خاص كذا في الحاشية وهو ظاهر واذا لوحظ كل واحد
بنفسه ووضع الاسم له اي لكل واحد كان اللفظ مشتركا بين المعاني باوضاع متعددة كل منها اي من الاوضاع خاص اي

وضع خاص لخاص اي لموضوع له خاص وظاهر انه لا يتصور للموضوع له قسم آخر خارج عن الاقسام المذكورة حتى يتصور كون الموضوع له عاما
في ذلك القسم فلا يعقل صورة يكون الموضوع له فيها عاما فلا يصح تقسيم الموضوع له بانه كالوضع قد يكون خاصا وقد يكون عاما كما قسمه المصنف رح
في المنهية حيث قال قد يكون الوضع خاصا والموضوع له ايضا خاصا وقد يكون كل منهما عاما ثم فرع على كون علم تصور عموم الموضوع
له بمعنى كونه متعددا بقوله فلكون الوضع خاصا والموضوع له كثيرا اي وضع واحد لا في وضع كثير غير معقول اذ الوضع الخاص ما لا يكون بواسطة
امر كلي والوضع الواحد للجزئيات الكثيرة يجب ان يكون بواسطة امر عام آلة لملاحظة كل واحد منها كذا في الحاشية فلا يصح تقسيم المص رح
الا ان يقال جواب عن ذلك التزييف يجعل تقسيم المص صحيحا المتعدد والملحوظ بامر عام يوخذ بما هو متعدد اي من حيث الكثرة لا بشرط الانفراد
المعتبر في اسماء الاشارة ووضع اللفظ بازائه اي بازاء المتعدد المذكور فيكون الموضوع له العام عبارة عن ذلك المتعدد والملحوظ بامر عام
كالقوم والرجال الاول في معنى الجمع والثاني هو الجمع ثم اعلم ان القوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويوحد
الضمير العائد اليه مثل القوم خرج والتحقيق ان لفظ القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء
كذا ذكره الزمخشري في الفائق وهو متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال القوم الذي يدخل هذا الحصن فله
كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئا هكذا في التلويح وغير ذلك كالرهط مما وضع للكثير غير محصور بما هو كثير هذا هو
شان العام فههنا يكون كل من الوضع والموضوع له عاما فيصح تقسيم المص ثم معنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على
انحصاره في عدد معين من الافراد فالكثير المتحقق محصور لا محالة بخلاف اسماء الاشارة الموضوعة لكل واحد واحد من الجزئيات لا بشرط الانفراد لا
من حيث الكثرة توضيح المقام على ما في بعض الحواشي ان الامور المتعددة الكثيرة الملحوظة بمفهوم عام كلي مرآة لملاحظتها على وجهين احدهما
ان يلاحظ كل منها بشرط الانفراد عن الآخر كمدلول اسماء الاشارة ونحوها فانها موضوعة لكل واحد واحد من الجزئيات بشرط الانفراد عن الآخر
وهذا هو القسم الثاني الذي يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا وثانيهما ان يلاحظ من حيث الكثرة فيوضع لها من تلك الجهة لفظ واحد
بوضع واحد كالرجال والقوم فانهما وضعا بوضع واحد للجزئيات الكثيرة الغير المحصورة من حيث الكثرة كما هو شان العام فهذا هو القسم الذي
يكون فيه كل من الوضع والموضوع له عاما انتهى بعبارته فتامل ولا تعجل والتفصيل في الحاشية المنهية وقد ذكرناها مع ما لها وعليها في التعليق الم
ان شئت فارجع اليه وما ذهب اليه شريف المحققين من انه اذا تصور الواضع مفهوما كليا وعين اللفظ بازائه يكون كل من الوضع والموضوع له عاما
فكيف يستقيم ما قال الشارح من ان الواضع ان اعتبر في الوضع مفهوما عاما بحيث يكون مرآة لملاحظة معان كثيرة فالوضع عام ومن انه لا يتصور
عموم الموضوع له الخ فبعيد عنه اي عن شريف المحققين اذ الوضع العام ليس عبارة عما ذكر بل عما افاده بقوله هو الوضع الواحد بازاء معان متعددة لا بازاء المفهوم
الكلي الملحوظ بامر كلي كما في اسماء الاشارة واما قول الشارح يتصور عموم آه فقد ذكر استقامته آنفا ولهذا لم يتعرض لذلك ههنا الا ان يصطلح
الاصطلاح وان كان مما لا مشاحة فيه لكن اختراعه بلا ضرورة داعية اليه مخالفا لاصطلاح الجمهور احداث بدعة في شريعة الاجماع
كما لا يخفى على ان المعتبر في الوضع ان كان امرا عاما يسمى الوضع عاما سواء كان آلة لملاحظة امور اخر هذا القسم سماه الجمهور بالوضع
العام او ملحوظا بنفسه ثم الوضع النوعي كما يكون باعتبار العموم في جانب المعنى بان يكون المعنى كثيرا ملحوظا بامر عام هو مرآة لملاحظته كما في
الوضع العام والموضوع له الخاص كذلك يكون باعتباره في جانب اللفظ كما بينه الشارح بقوله قد يكون نوعيا بان يعتبر العموم في
جانب اللفظ وهو تعيين الواضع ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه اي بلا قرينة على معنى مخصوص مفهوم من اللفظ بواسطة
تعيينه له مثلا ان يعين الواضع ان كل اسم آخره الف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما لحق بآخره هذه العلامة
وكل اسم غير اي نحو رجال ومسلمات ومسلمين فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وان كل لفظ يكون على وزن فاعل فهو لذات ما يقوم بها

الفصل وهذا التعيين النوعي لا يوجد في المجازات بل هو مختص بالحقائق لان الدلالة بنفس اللفظ من غير دخل القرينة فيه من خواص الحقيقة
واما ما يختص اي الوضع النوعي الذي يختص بالمجاز ولا يوجد في الحقيقة فهو تعيين الواضع بان كل لفظ دال بنفسه اي بلا قرينة على آه
فهو اي اللفظ مع وجود القرينة الصارفة عن ارادة ذلك المعنى الحقيقي لما يتعلق به اي لمعنى يتعلق بالمعنى الحقيقي تعلقا مخصوصا بمعنى انه
يفهم منه بواسطتها وهذا وضع نوعي واحد غير متعدد في جميع المجازات لا خصوصية لذلك الوضع بنوع معين من المجاز دون نوع آخر منه وبه
اي بالوضع النوعي المذكور تحصل الدلالة اي دلالة اللفظ على المعنى المجازي فلو لم يكن هذا الوضع في المجازات لم يكن اللفظ دالا على ذلك المعنى
وقد يعتبر فيه اي في الوضع النوعي المتحقق في المجاز نوع العلاقة كما يقال ان الواضع عيّن ان اللفظ الدال على السبب مثلا بنفسه فهو مع القرينة
دال على مسببه وبالعكس فهو اي الوضع النوعي المعتبر فيه نوع معين من العلائق متعدد ومختلف بحسب تعدد العلاقة وهو مناط صحة الاستعمال لان
جنس العلاقة لا يكون مصححا لاستعمال اللفظ ما لم يكن نوعا من انواع العلاقات المعتبرة عند الفصحاء وسيجيء توضيحه في مبحث المجاز فالوضع النوعي تفريع على
ما سبق في المجاز على نحوين احدهما ما يصح به الدلالة وثانيهما ما يصح به استعمال اللفظ فتمثيل المقدم لعموم الوضع وعموم الموضوع له بقول الواضع كل فاعل موضوع
لذات من قام به الفعل مغلطة مبنية على عدم الفرق بين الوضع النوعي المتحقق ههنا اي في صورة تعيين الواضع كل فاعل لذات من قام به الفعل وبين الوضع
العام الذي يعتبر فيه العموم من جهة المعنى دون من جهة اللفظ فتفكر حاصل المغلطة انه التبس الامر على المقدم فلم يفرق بين الوضع النوعي الذي يعتبر فيه العموم
من جهة اللفظ وبين الوضع الذي يعتبر فيه العموم من جهة المعنى كما هو في الوضع العام والموضوع له الخاص فمثل الثاني بقول الواضع مع
ان المتحقق في هذا القول هو الاول فهو مثال للاول لا للثاني والجواب عن هذه المغلطة على ما ذكره القاضي السنديلي انه لم يشترط في عموم الوضع
عدم العموم من جهة اللفظ حتى ينافيه فالعموم كما هو متحقق في جانب اللفظ متحقق في جانب المعنى ايضا فالتمثيل صحيح انتهى ولعل قول الشارح
فتفكر رمز اليه فادرك قوله وحصروا التفاوت آه وجوه اي اقسام التشكيك محصورة في اربعة اقسام من الاقدمية والاولوية والشدة
والزيادة مع مقابلاتها من الآخرية المقابلة للاقدمية وعدم الاولوية المقابل للاولوية والضعف المقابل للشدة والنقصان المقابل
للزيادة وفسروا اي المنطقيون الاقدمية بان يكون اتصاف بعض افراد هذا الكلي اي الكلي المشكك به اي بالكلي علة لاتصاف
البعض الفرد الآخر منه اي من الكلي بذلك الكلي كما في الوجود فان اتصاف الواجب تعالى بالوجود علة لاتصاف الممكن به فالوجود
كلي مشكك صدقه على الواجب عز مجده بالاقدمية وعلى الممكن بالآخرية وفسروا الاولوية بان يكون اتصافه اي اتصاف بعض الكلي المشكك
به اي بالكلي باقتضاء من ذاته اي يقتضي بعض الكلي بنفس ذاته ذلك الاتصاف ويكون اتصاف البعض الآخر بذلك الكلي بالنظر الى غيره
كما في الوجود فانه يتفاوت صدقه على افراده اذ صدقه على الواجب تعالى بنفس ذاته من غير افتقار الى امر خارج بخلاف الممكن فان صدقه
عليه محتاج الى ذلك الامر وقد تفسر الاولوية بأحقية البعض من الكلي من البعض الآخر للاتصاف متعلق بالاحقية وزاد الشارح بقوله هذا
المعنى اي التفسير الثاني للاولوية يتناول اي يشمل جميع وجوهه اي اقسام التشكيك اذ ما من مشكك الا وفيه الاحقية وحاصل الكلام
ان ذلك التفسير غير مانع وما قيل القائل المحقق الدواني ان الاختلاف بالذاتية والعرضية بان يكون الكلي ذاتيا للبعض وعرضيا
للبعض الآخر كالفصل فانه ذاتي للنوع وعرضي للجنس لكونه خاصة له داخل في الاولوية ناظر الى هذا المعنى اي المعنى الثاني للاولوية وهو الاحقية
اذ الاتصاف بالذاتي احق من الاتصاف بالعرضي واما اذا اخذ الاولوية بالمعنى الاول فليس هذا الاختلاف داخلا فيها اذ
لا اقتضاء من جهة الذات للاتصاف بالذاتي والا يلزم ان يكون الذات علة للذاتي فيلزم تقدم الذات على الذاتي وهو كما ترى
اللهم الا ان يراد بالاقتضاء المذكور في التفسير الاول للاولوية مطلق اللزوم اي امتناع الانفكاك بالنظر الى الذات سواء كان
باقتضاء من تلقاء الذات وعليتها له كما في اللوازم المستندة الى الذات فان الذات علة لثبوت هذه اللوازم لها او كان الذات مصداقا

بنفس الذات كما في الذاتيات بالنسبة الى ذي الذاتي لا العلية حتى لا يندرج الاختلاف بالذاتية والعرضية في المعنى الاول للاولوية
واما الاشدية فقد تفسر بالكثرة اي ظهور آثار الكلي في البعض دون البعض الآخر وزيفه المحققون من المشائين بانه يستوجب التشكيك في
الكثير من المقومات اي الذاتيات وذلك لان ذاتي الشيء قد يكون بحيث يترتب آثاره في بعض الافراد واكثر من البعض الآخر
اما ترى عليك ان آثار الحيوانية في الفيل اكثر من آثارها في البعوضة والتشكيك في الذاتيات باطل فالتفسير المذكور للاشدية مزيف
قطعا ثم اجاب عن ذلك التزييف بقوله الا ان يلتزم ذلك التفسير تاييدا من قول الاشراق فان الاشراقية يجوزون التشكيك
في المقومات ثم وجه التزييف غير خفي فان الكلام في تفسير الاشدية على مسلك المشائين لا على طريق الاشراقيين والمحققون يفسرون
الاشدية بكون احد الفردين من الكلي المشكك بحيث ينتزع منه العقل باستعانة الوهم امثال الاضعف ويحلله اي يحلل العقل احد الفردين
اليها اي الى امثال الاضعف كالبياض فان وجوده في الثلج اشد من وجوده في العاج بحيث ينتزع العقل من الثلج بياضات كثيرة مثل العاج
حتى ان الاوهام العامية تذهب الى ان القوي منهما اي من الفردين متالف القوام من امثال الضعيف تفصيله ان الوهم العامي
لا يفرق بين التحليل والتاليف وهما مفترقان لان الاجزاء التحليلية لا وجود لها اصلا بل العقل ينتزعها بخلاف الاجزاء التاليفية فان وجودها
بالفعل ولا ارتياب في انه لا تاليف في الاشد من امثال الاضعف اذ انضمام الاضعف الى الاضعف لا يفيد الاشدية مع ان الوهم
يذهب الى ان الاشد متالف من امثال الاضعف ومعنى الازيد ايضا كونه اي كون احد الفردين تلك الكيفية اي بحيث ينتزع منه العقل
باستعانة الوهم امثال الانقص ويحلله اليها الا ان الفرق بين الاشد والازيد ان الامثال المنتزعة من القوي اي الاشد ليست اجزاء
متباينة في الوجود ولا متباينة في الوضع اي الاشارة الحسية فان الشدة والضعف من عوارض الكيف بخلاف الامثال المنتزعة من الازيد
والانقص فانها متباينة اما بحسب الوجود والوضع اي الاشارة الحسية معا كما اذا وقع خط فوق خط آخر كالخطوط المستقيمة الغير المتداخلة او
متباينة بحسب احدهما فالتباين بحسب الوضع دون الوجود كما اذا توهم نقطة بين خط فان اجزاءه متباينة في الوضع فقط والتباين بحسب
الوجود دون الوضع كما اذا وصل راس خط براس خط آخر اذ الزيادة والنقصان من عوارض الكم ثم اعلم ان الفرق بين الشدة والزيادة
انما هو عند المشائية لتحقق التفاوتين المختلفين في الاحكام اذ المقدار يتصف بالزيادة بحسب الوضع بخلاف الكيف فيسمون في الكيف
بالشدة والضعف وفي الكم بالزيادة والنقصان لا العكس فانه لا يقال عند اهل اللغة ان خطا اشد خطية من الخط الآخر بل يقولون ازيد
واما الاشراقية فلا يفرقون بين الشدة والزيادة اذ التفاوت عندهم راجع الى التفاوت بالكمال والنقصان لم يسموها باسمين مختلفين
ثم مجرد اختلاف الافراد بحسب الشدة والضعف او الزيادة والنقصان ليس تشكيكا لانه لا يختلف بها مصداق الكلي على الافراد بل
صدقه عليها على السواء كالسواد فانه مقول على السواد الاشد والاضعف على السواء فيكون بالنسبة اليها متواطيا لا مشككا بل هو
اي اختلاف الافراد بالشدة والضعف من موجبات اي علل الاختلاف في مصداق المشتق كالاسود من ذلك الكلي كالسواد يعني ان
ذلك الاختلاف علة لحصول الاختلاف في ما صدق عليه المشتق من ذلك الكلي وهو معروض كل من الاشد والاضعف مثلا صدق
السواد على كل منهما على السواء وانما التفاوت في صدق الاسود المشتق من السواد على الجسم الذي هو معروض كل منهما وهو اي المشتق
المقول اي المحمول بالتشكيك كالاسود مثلا ففي الاسود الاشد يوجد سوادات كثيرة وبحسب كل سواد يحمل الاسود على المعروض فيصدق
الاسود بمصاديق كثيرة بخلاف الاضعف فان التشكيك في الكلي لا يكون الا بالقياس الى ما يصدق هو اي الكلي عليه الضمير راجع الى
ما الموصولة هو هو اي بالمواطاة فانه المعتبر في صدق الكلي على الجزئيات وعليه بناء الكلية اذا عرفت هذا فالتشكيك انما يجري
في المشتقات دون المبادي فانها لا تصدق على معروضاتها بالمواطاة فلا تكون مشككة وانما المشكك هو المشتق بالقياس الى افراده

التي هي معروضات للمبدأ لاختلاف المصداق بخلاف المتواطئ فانه قد يكون في المشتقات كالحيوان والناطق وقد يكون في المبادي
كالسواد بالنسبة الى السوادات المختلفة اذ السواد مقول على السواد الاشد والاضعف على السواد قوله ولا تشكيك في الماهيات آه
بما انتفاء الاقدمية والاولوية عن الذاتي فلاستواء النسبة اي الذاتي الى ما هو اي الذاتي ذاتي له الضمير راجع الى الموصول والمراد الذات
بمعنى انه لا يختلف الذاتي بهما اي بالاقدمية والاولوية والا يلزم مجعولية الذاتي تقرير اللزوم على ما ذكرنا في التعليق المرضي على تقدير
تحقق الاقدمية في الذاتي ان ثبوت الذاتي لبعض الافراد اذا كان علة لثبوته لبعض آخر فثبوته لهذا البعض يكون معلولا ومجعولا واما
على تقدير تحقق الاولوية في الذاتي فلان ثبوت الذاتي لبعض آخر اذا كان بغير اقتضاء من ذاته بل كان بالنظر الى الغير فيكون للغير دخل
في ثبوته له بان يكون جاعلا فيلزم المجعولية المطلوبة ولما كان لقائل ان يقول ان هذا الدليل منقوض بالعارض اي الخارج المحمول مواطاة
بان يقال مقدمات الدليل جارية في العارض الذي اعترفتم بكونه مشككا كالاسود فانه لو كان ثبوته للبعض علة لثبوته لبعض آخر فيلزم
ان يكون ثبوت العارض له معلولا ومجعولا دفعه بقوله ولا سبيل الى النقض بالعارض بجواز ان يختلف العارض بهما اي بالاقدمية والاولوية
فان العقل لا ينقبض عن تجويزهما في العارض اذ يجوز كونه اقدم في بعض المعروضات بالنسبة الى بعض آخر بان يكون اتصاف البعض به
علة لاتصاف الآخر به وكونه اولى في البعض بان يكون مقتضى ذاته ولا محذور في مجعولية العارض بل هي الحق سواء كان مجعولا
للمعروض او غيره ولا يجري مثل ذلك في الذاتي لاستحالة المجعولية هناك فادرك واورد عليه المورد وهو الصدر الشيرازي بان القوم
نصوا على ان حمل العالي كالجسم النامي على السافل كالانسان لاجل المتوسط كالحيوان فان جسمية الانسان معللة بحيوانيته فلو جعلت
الحيوانية وسطا لثبوت الجسم للانسان كان برهانا لميا بان يقال الانسان جسم لانه حيوان وكل حيوان جسم فالانسان جسم
فالحيوان حد اوسط يثبت للانسان بواسطته الجسمية فهذا برهان لمي فانه يطلب علة وجود الامر في نفس الامر فهذا النص صريح في تعليل
الذاتي فان جسمية الانسان مع كونها ذاتية له معللة بكونه حيوانا وظاهر ان حمل الجسم على الحيوان يكون اقدم واسبق من حمله على الانسان
فاختلف صدق الذاتي بالتقدم والتاخر وتحقق التشكيك في الذاتي وحله ان امتناع التعليل اي تعليل الذاتي بالقياس الى ما هو
ذاتي له بامر خارج عنه يعني ان الامر الخارج عن الذات لا يكون علة للذاتي وذلك الامتناع لا ينافي كون البعض اي بعض الذاتيات
واسطة للبعض الآخر وفي المادة المذكورة كذلك فان حيوانية الانسان علة لجسميته وكلاهما ذاتيان للانسان وهذا التعليل لا يوجب
التشكيك في الذاتي لاتحاد الحيثية التي هي مصداق الحمل توضيحه ان التشكيك لا يتحقق الا بحيثيات متعددة موجبة لاختلاف المصداق
وفي حمل العالي على المتوسط وحمل المتوسط على السافل لا اختلاف للمصداق فان الحيثية التي هي مصداق حمل العالي على المتوسط بعينها الحيثية
التي هي مصداق حمله على السافل وهي كون العالي ذاتيا لهما وقد يظن ان حمل العالي على السافل والمتوسط ليس من حيثية واحدة بل حمله
على السافل من جهة كونه جنس جنسه وعلى المتوسط من جهة كونه جنسا وانت تعلم ما فيه من الوهن كما لا يخفى فافهم وحله ان المراد بالعلة
في الاقدمية والاولوية المقتضي اي الفاعل والجاعل كما يدل عليه قول الشارح فيما سبق والا يلزم مجعولية الذاتي لا المطلق وظاهر ان
الحيوانية في ثبوت الجسمية للانسان ليست علة جاعلة بل انما هي علة بمعنى الواسطة في الاثبات واما الدليل على انتفاء الاخيرين
من انحاء التشكيك اعني الشدة والزيادة عن الماهيات فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شيء ليس ذلك الشيء فيما يقابلهما
وهو الاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق فما وجه كون احدهما اشد وازيد والآخر اضعف وانقص وعلى الاول اي
على تقدير الاشتمال فاما ان يكون ذلك الشيء المشتمل عليه الاشد والازيد مقوما ذاتيا لسنخ ماهيتهما اي ماهيتي الاشد والازيد فليس الاضعف
المقابل للاشد والانقص المقابل للازيد من تلك الماهية اي ماهية الاشد والازيد ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها فيلزم الاختلاف

بين ماهيتي الاشد والاضعف وكذا بين ماهيتي الازيد والانقص فلم تبق ماهية واحدة متفاوتة في الصدق فلم يوجد التشكيك فيها اولا اي لم يكن
ذلك الشئ مقوما فنمنع ماهيتها فليس للاختلاف سبيل الى المفروض بالفاء هكذا في النسخة التي حررها الشارح لولده محمد مير مرة ثانية
فالمعنى انه ليس للاختلاف على هذا الشق سبيل الى الذي فرض ذلك الاختلاف فيه وهو الذاتي بل في الامر الخارج وما وقع في النسخ
المشهورة بالعين المهملة وانكان صحيحا بحسب المعنى كما ذكرنا وفي التعليق المرضي فهو من تصرفات الناسخين فاحفظ ولا يلزم في العارض
كالاسود على هذا الشق اي على تقدير حصول التفاوت في الامر الخارج التخلف اي خلاف المفروض بل هو عين المفروض لانا فرضنا التفاوت
ابتداء في الامر العارض كذا نقل عن المعلم الاول للحكمة اليونانية وهو السيد الباقر صاحب الافق المبين وقيل من طرف الاشراقيين عليه اي
على الاستدلال المذكور باختيار الشق الثاني من الترديد الاول وهو عدم اشتمال الاشد والازيد على شئ ليس فيما يقابلهما بانا لا نسلم عدم
الفرق بين ماهيتي الاشد والاضعف وكذا بين ماهيتي الازيد والانقص لجواز سند لذلك المنع ان يكون لذات واحدة مراتب كثيرة
متفاوتة منتزعة من نفس ذاتها من غير اعتبار امر معها اي مع الذات خارج عنها اي عن الذات فبحسب بعض تلك المراتب تكون
تلك الذات اشد بالقياس الى ذاتها الواقعة المتحققة في مرتبة الضعيف فلا يلزم عدم الفرق فان توهم ان العقل لا يجوز كون شئ واحد
مناطا لانتزاع امور مختلفة فسند المنع الذي ذكره القائل بقوله لجواز ان يكون الذات الخ غير تام فازحه بقول الشارح ولا ينقبض العقل
اي يستنكر عن تجويز كون الشئ الواحد مناطا معيارا لانتزاع الامور المختلفة بنفس ذاته اي ذات ذلك الشئ كالواجب تعالى بالقياس
الى صفاته المختلفة فانه تعالى واحد بسيط ينتزع منه صفات مختلفة كالخالقية والرازقية اقول جواب من جانب المشائين للاعتراض المذكور
من طرف الاشراقيين لا يخلو اما ان يكون المراتب التي بحسبها الشدة منتزعة عن تلك الذات الواحدة حال كونها في المرتبة الضعيفة
فالاضعف هو الاشد اي لم يبق فرق بينهما والا اي وان لم تنتزع عن تلك الذات حال كونها في المرتبة الضعيفة فلا يكون الذات الواحدة
مناطا ومعيارا لانتزاعها اي انتزاع الشدة بل يكون منشأ انتزاعها هو الذات مع شئ آخر هذا خلف ثم اجاب عن القياس على الواجب
تعالى بوجوه ثلثة اولها قوله واما الواجب لذاته فهو موجود واحد بجميع كمالاته بخلاف الاشد والاضعف فانهما موجودان متباينان وجودا
او وضعا فكل مرتبة منهما مسلوبة في الاخرى فلا يصح كونه تعالى مقيسا عليه لكون الذات الواحدة من غير اعتبار امر معها منشأ لانتزاع
الشدة والزيادة وثانيها قوله وكل كمال له تعالى من الاوصاف الجمالية كالحلم والعفو والجلالية كالقهر والانتقام متضمن في حيثية واحدة
وراجع اليها اعني جهة وجوب التقرر والوجود بالذات اذ كل جهة اي صفة من جهاته اي صفاته تعالى راجعة الى تلك الجهة اي جهة الوجوب الذاتي
التي هي وحدها نازلة منزلة جميع الجهات اي الصفات فالواجب تعالى منشأ لانتزاع تلك الجهة فقط لا للامور المختلفة بخلاف الاشد والاضعف
فانه ليس بينهما جهة مشتركة حتى يرجعا اليها فان توهم انه لما كان الواجب تعالى منشأ لانتزاع جهة الوجوب فقط فكيف يصح اتصافه تعالى
بالصفات الجلالية والجمالية وكيف يصح اطلاقها عليه تعالى فازحه بقول الشارح والقائم القيوم الواجب بالذات باية حيثية اي صفة
من تلك الحيثيات اي الصفات معناه اي معنى ذلك الاتصاف استحقاق اطلاق الاسم الموضوع لتلك الحيثية كاطلاق الكريم والقهار
عليه اي على الواجب تعالى بحيثية الوجوب الذاتي فقط وثالثها قوله فلا ينفك عنه تعالى شئ من كمالاته في شئ من مراتب اعتبارات
سائر كمالاته تقريره ان جميع كمالاته تعالى بالفعل ابدية ازلية ان مرتبة الذات الاحدية هي بعينها العلم والارادة والحيوة مثلا
فلا يتصور في الواجب تعالى انتزاع بعض كمالاته في بعض الاحوال دون بعض كيف وانفكاك شئ من كمالاته عنه تعالى مستحيل بخلاف
الاشد والاضعف والازيد والانقص فانه ينتزع عن الذات في بعض الاحوال الاشد فقط وفي البعض الآخر الاضعف فقط وكذا
الازيد والانقص ثم لما كان لقائل ان يقول ان القول بان الصفات الجمالية والجلالية كلها مندمجة في حيثية واحدة اعني

حيثية الوجوب الذاتي انما يتم في الصفات الحقيقية واما في الصفات الاضافية فكلا وحاشا اما تلي عليك ان هذه الصفات مختلفة
في الواجب تعالى غير راجعة الى جهة وجوب التقرر والوجود فهو سبحانه منشأ لانتزاعها بحسب الاضافات كرازقية زيد ورازقية بكر فيصح كونه
تعالى بحسب الصفات الاضافية مقيسا عليه لكون الذات الواحدة منشأ لانتزاع امور متخالفة من الاشد والاضعف والازيد والانقص
دفعه الشارح بقوله والاختلاف بحسب الاضافات لا يجدي اي لا ينفع وتفصيل الدفع على ما ذكرنا في التعليق المرضي ان الصفات الاضافية
انما تنتزع عن الواجب تعالى بالقياس الى امور متباينة مثلا خالقية زيد انما تنتزع عنه تعالى بالقياس الى زيد وهكذا ولا تنتزع عن ذاته
تعالى وحدها فمنشأ الانتزاع فيهما مختلف بخلاف انتزاع الاشد والاضعف عن الذات الواحدة فان منشأ الانتزاع فيه واحد لا تعدد
فيه اصلا فلا يصح قياس ما نحن فيه على الاوصاف الاضافية المنتزعة عن الواجب تعالى وتحقيق المقام المقصود منه اثبات التشكيك
في العرضيات وابطاله في الذاتيات ان التشكيك في الكلي انما هو باعتبار صدقه على الافراد المتباينة مواطاة لا اي ليس التشكيك
بحسب المفهوم الواحد البحت الصرف اي مع قطع النظر عن اعتبار صدقه على الافراد فمناطه اي مناط التشكيك وجود اي تحقق
التفاوت في مصداقه ومنشأ انتزاعه ولما كان مصداق الجوهريات اي الذاتيات نفس ما هي جوهريات له من حيث هو اي الذات
من حيث هي فلا يتصور فيها اي في الجوهريات التشكيك اصلا اذ لا اختلاف في نفس الذات من حيث هي على خلاف العرضيات
اي سيرتها فان مصداقها حيثية خارجة عن الذات فيجوز الاختلاف فيها اي في العرضيات بحسبها اي بحسب الحيثية الخارجة
كالموجود فان مصداقه في الواجب سبحانه ذاته وفي الممكن استناده الى الجاعل فيكون صدقه عليه تعالى اولى من صدقه على الممكن
فالتفاوت بالاولوية يتحقق بحسب التفاوت في المصداق وكذلك صدقه عليه تعالى علة لصدقه على الممكن فيتحقق التفاوت بالاولية
بحسب التفاوت في المصداق فان مصداقه في الواجب تعالى نفس ذاته وفي الممكن كونه معلولا للواجب فصح ان التشكيك
في الوجود انما هو بالوجهين الاولين دون الآخرين قال الشيخ في الهيات الشفاء الوجود بما هو وجود لا يختلف بالشدة والضعف
ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان انتهى
والاسود اي كالاسود فهو معطوف على الموجود فان مصداقه قيام المبدأ اي قيام السواد بالمعروض وهو اي المبدأ يتفاوت
بحسب شدته وضعفه بان يقوم باحد المعروضين مبدأ اشد وبالآخر مبدأ اضعف وهما اي المبدأ الاشد والاضعف مشتركان في الطبيعة
الجنسية كالسواد مثلا ومختلفان فيها اي اختلاف الاشد والاضعف بالفصول المنوعة عندهم اذ الشدة والضعف يستندان اليها اي
الى الفصول المنوعة فيكون المفهوم الواحد المشتق منها اي من الطبيعة الجنسية كالاسود مقولا بالتشكيك بالقياس الى معروضيهما اي
معروض الاشد والاضعف وهما الجسمان بحسب اختلاف المبادي القائمة بهما اي بالمعروضين وتفصيله ان المشكك ليس نفس السواد
وانما هو الاسود فانه يصدق على الجسم الشديد السواد باعتبار مصاديق كثيرة بحسب انتزاع الوهم عنه امثال الاضعف ففي كل مرتبة من
امثاله يشتق الاسود ويصدق على ذلك الجسم مرارا كثيرة فيشتد صدق الاسود عليه بخلاف السواد فانه قبل التحليل يصدق مرة واحدة
لا مرارا وبعد التحليل وان يصدق مرارا لكن صدقه على كل فرد مرة واحدة فلا يوجد فرد يصدق عليه السواد مرارا حتى يشتد صدقه ايضا فتم
تحقيق المرام انه ليس يتحقق بين السوادين ما فيه الاختلاف بل يتحقق ما به الاختلاف وهو الفصل المنوع وانما يتحقق ما فيه الاختلاف عندهم
بين الجسمين وهو مفهوم الاسود المشتق من الجنس الذي هو السواد وهذا المفهوم يختلف بحسب الشدة والضعف بالنسبة الى الجسمين فادرك وبهذا
يندفع ان التحقيق المذكور يقتضي ان لا يتحقق التشكيك اصلا فان التشكيك لو فرض ما خلاف الجسمين في عارض كالسواد فذلك لا يكون الا بان يقوم
باحد المعروضين سواد اشد وبالآخر سواد اضعف فنقول ان السوادين ان اختلفا في نفس ماهية السواد وجزئها يلزم التشكيك في الذاتي المراد منه

المعنى الاعم الشامل للذاتي والماهية كليهما والتالي باطل فالمقدم مثله او في امر خارج عارض لهما اي للسوادين وهو خلف اي خلاف المفروض لانا فرضنا
الاختلاف في السواد لا في امر خارج له وهكذا في هذا العارض بان يقال ان الاختلاف اما في ماهية هذا العارض او جزئها فيلزم التشكيك في الذاتي
او في الخارج عارض وهو خلف فينتفي التشكيك رأسا وايضا سوال آخر وهو ان السوادين اما ان يتحدا في نفس الماهية فليس التفاوت
بين السوادين بحسبهما اي بحسب الماهية وفي كون التفاوت في العارض يلزم الخلف اي خلاف المفروض او يختلفا فيها اي في الماهية
فلا يعقل شدة احدهما اي احد السوادين وضعف السواد الآخر لان الماهيات المتباينة لا يقاس بينها بالشدة والضعف فان الحجر
مثلا لا يقاس الى السواد بالشدة والضعف ووجه الدفع اي دفع السوال الاول باختيار الشق الاول انهما اي السوادين مختلفان
بالماهية لوجوه ثلثة اولها قول الشارح لاختلاف لوازمهما مثلا البياض الشديد ملزوم لكونه مفرقا شديدا للبصر والبياض الضعيف ملزوم
لكونه مفرقا ضعيفا للبصر لا شك ان هذين المفرقين مختلفان واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فهكذا السواد الشديد
والضعيف فيه انه انما يتم لو كانت تلك اللوازم لوازم الماهية واما لو كانت لوازم الصنف فكلا وحاشا وثانيها قوله ولتحقق الانحاء الكثيرة
في كل مرتبة من مراتبهما وتوضيحه ان كل مرتبة من مراتب السوادين مفهوم كلي صادق على الاشخاص مثلا اذا فرضنا السواد الاشد ضعف
السواد الاضعف فالسواد المضاعف مفهوم كلي لا يابى العقل عن صدقه على الاشخاص الكثيرة باعتبار المحال المتعددة وهكذا اذا فرضنا
السواد الاشد ثلثة امثال الاضعف فانه مفهوم كلي صادق على الاشخاص الكثيرة وكذا الكلام في مراتب الاضعف وعلى هذا القياس واذا تقرر
هذا فاعلم ان اختلاف كل مرتبة من مراتبهما انما هو بحسب الماهية الكلية لا بحسب العوارض كذا في بعض الحواشي وثالثها قوله ولئلا يلزم اتحاد
البياض الصرف مع السواد الصرف بالماهية متعلق بالاتحاد بحسب اتحاد المراتب المتوسطة بينهما اي بين البياض الصرف والسواد الصرف
فيها اي في الماهية وتقريره ان السواد الشديد والضعيف لو كانا متحدين يلزم اتحاد البياض الصرف مع السواد الصرف والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانا اذا فرضنا بياضا قويا صرفا ثم فرضنا انه تنزل من هذه المرتبة من البياض الى مرتبة اخرى ادنى
منه واقرب الى السواد بيسير كان هذا اللون متحدا مع اللون السابق بالنوع ثم اذا فرضنا انه تنزل من هذه المرتبة الى مرتبة ادنى
بحيث يكون نسبتها الى المرتبة السابقة كنسبة السابقة الى الاولى ويكون هذه المرتبة الثالثة متحدة بالنوع مع المرتبة الثانية المتحدة
بالنوع مع المرتبة الاولى فتكون متحدة بالنوع مع المرتبة الاولى فان المتحد بالمتحد بالشيء متحد به وهكذا اذا حفظنا هذه النسبة في جميع المراتب
الى ان يبلغ السواد الصرف فيكون جميع المراتب متحدة بالنوع فيلزم ان يكون السواد الصرف متحدا بالنوع مع البياض الصرف المذكور اولا
وهذا محال لانهما ضدان متباينان فكيف يتحدان فثبت ان كل مرتبة من مراتبهما مختلفة بالنوع مع جميع المراتب الأخر واذا ثبت كون
السوادين مختلفين بالماهية فتقرير الدفع ان يقال انهما مختلفان في نفس ماهية السواد بعد تحصلهما بالفصول المنوعة ولا يلزم التشكيك
في الذاتي فان التفاوت بين السوادين ليس في صدق ماهية السواد الجنس اذ منشؤهما واحد فليس بينهما ما فيه التفاوت بل ما به
الاختلاف وهو الفصل المنوع المحصل للشدة والضعف واختلافهما بحسب الفصل لا يوجب التشكيك في السواد لاتحاد المصداق في كل منهما
بل يوجبه في المشتق من الجنس لاختلاف المصداق ثم قال بعض الافاضل انه لما كان المتوهم ان يتوهم ان الاختلاف بحسب الشدة
والضعف لا يوجب التفاوت في صدق الكلي على افراده كالسواد فكيف يكون ذلك الاختلاف تشكيكا دفعه بقوله وليس مجرد
اختلافهما اي اختلاف السوادين بحسب الشدة والضعف تشكيكا في الجنس لعدم استيجابه اختلاف مصداق ذلك الكلي بل هذا الاختلاف
هو مناط التشكيك كالسواد نعم الاختلاف بالشدة والضعف من موجبات كون الاسود المشتق من السواد مشككا لحصول التفاوت في
مصداقه اي مصداق الاسود وانت تعلم ان الظاهر من ذلك القول ابطال قول المستدل ان السوادين ان اختلفا في نفس ماهية

السواد او جزئهما یلزم التشکیک فی الذاتی وحاصله علی ما فی الحاشیة ان التفاوت بین السوادین لیس فی صدق ماهیة السواد الجنس

بل بان نفس ماهیة احدهما اشد من الآخر فلیس بینهما ما فیه التفاوت بل ما به الاختلاف وهو الفصل المنوع انتهی الماهیات المتباینة بالنوع

هذا جواب عن السؤال الثانی المصدر بقوله وایضا اما ان یتحد فی الماهیة آه باختیار الشق الثانی وهو قول المعترض او یختلفا فیها آه

فان المعترض زعم انهما لو لم یتحدا فی الماهیة النوعیة لا یعقل کون احدهما اشد من الآخر وانکا نا متحدین فی الجنس ومدار الجواب علی

منع هذه المقدمة فتامل کذا فی الحاشیة المتشارکة فی الجنس یقاس بعضها الی بعض بها ای بالشدة والضعف من غیر لزوم التشکیک

فی الجنس تفصیل الجواب علی ما فی بعض الحواشی انا نختار اختلاف الشدید والضعیف فی الماهیة النوعیة وما قلتم ان الماهیات المتباینة

لا تقاس بالشدة والضعف فنقول ان اردتم به الماهیات المتباینة بالجنس فمسلم لکن لیس ما نحن فیه لان الاشد والاضعف

ماهیتان متباینتان بالنوع متشارکتان فی الماهیة الجنسیة لما دریت ان اختلافهما انما هو بالفصول المنوعة وان اردتم الماهیات

المتباینة مطلقا سواء کانت متباینة بالنوع او بالجنس فممنوع فان الماهیات المتباینة بالنوع المتشارکة فی الجنس کالسواد

الشدید والسواد الضعیف المشارکین فی السواد الجنس یقاس بعضها الی البعض وهذا التفاوت انما یوجب التشکیک فی العرضی

کالاسود لا فی الجنس ای السواد واما قیاس الحرکة الی السواد فانما هو بین الجنسین المختلفین فهذا القیاس لا یجدی فافهم اقول

وبالله التوفیق المقصود منه انه لا فرق بین المبدأ والمشتق فی صدق کل منهما علی افرادهما بالتواطؤ فجعل احدهما متواطیا والآخر

مشککا تحکم بحت لا ینبغی ان یصغی الیه ان المشتق کالاسود انما یشتق من المعنی الجنسی المشترک بین الشدید والضعیف اعنی السواد وهذا

المعنی الجنسی غیر مختلف وانما یختلف بالفصول المقسمة له وحملة الامر ان الاسود مثلا مصداقه قیام نفس السواد الذی هو ماخذه

ای ماخذ الاسود مع عزل اللحاظ ای قطع النظر عن خصوص کونه ای کون السواد اشد واضعف فلا تفاوت فی مصداقه ای

مصداق الاسود فلا یختلف صدق الاسود اذ اختلاف الفصول التی هی عرضیات بالنسبة ای نفس السواد الذی هو غیر مختلف

لا یوجب اختلاف المشتق اما دریت ان اختلاف العرضیات لا دخل له فی صدق المشتق فکیف یوجب ذلک الاختلاف اختلاف

المشتق فلا فرق بین المبدأ والمشتق فی صدق کل منهما علی افرادهما بالتواطؤ فادرک کالسواد ثم ان الشدة والزیادة الغرض

منه ابطال ما اشتهر من ان الشدة والضعف والزیادة والنقصان من وجوه التشکیک حقیقة لیستا من وجوه التشکیک حقیقة لعدم

استیجابهما ای الشدة والزیادة اختلاف المصداق للکلی وهو السواد نفسه فانه باق علی وحدته لا اختلاف فیه اصلا ولا ما یشتق

هو الضمیر راجع الی الموصول منه ای من الکلی فالاسود وهو المشتق من السواد الکلی بحسب متعلق بالاختلاف الشدة والضعف والزیادة

والنقصان اذ تعلیل لقوله لعدم استیجابهما آه لا یتصف بها الا الفرد اذ المراد بالشدة کون الواحد مما ینتزع منه امثال الفرد الآخر

ولا مریة فی انه صفة للفرد کما یدل علیه اضافة الکون الی الفرد وعلی هذا القیاس الضعف والزیادة والنقصان لا المفهوم الواحد

الکلی سواء لا یتصف بها هذا المفهوم ذاتیا کان ذلک المفهوم الواحد کالسواد بالنسبة الی افراده الخصیصة

او عرضیا کالاسود بالنسبة الی معروضاته وهی الاجسام لا اختلاف تعلیل لقوله لا المفهوم الواحد الکلی الاشد والاضعف بالماهیة

فلا تکون الماهیة مشترکة بینهما حتی یکون المفهوم الواحد الکلی متصفا بالاشدیة والاضعفیة والزیادة والنقصان من عوارض الکم

من حیث تعینه المقداری لانه لیس الزیادة والنقصان عارضین لمفهوم الکم من حیث هو هو فلا یکون مفهوما واحدا کلیا متصفا

بالزیادة والنقصان توضیحه ان المفهوم الکلی هو مفهوم الکم من حیث هو هو واما المقید بحیثیة التعین المقداری فلیس بکلی فطبیعة الکم فی

المقدارین اعنی الزائد والناقص علی شاکلة واحدة لا تفاوت بینهما بنفس المقدار المطلق فاختلاف انواع الجنس الواحد کالسواد

بالشدة والضعف المستندين الى الفصول المقومة لهما اي للشدة والضعف واختلاف اشخاص الماهية النوعية كالكم بالزيادة والنقصان
المستندين الى العوارض لا يوجب خبر لقوله فاختلاف الاختلاف في مصداق الجنس ناظر الى قوله فاختلاف انواع الجنس الواحد وفي مصداق
النوع ناظر الى قوله واختلاف اشخاص الماهية النوعية او في مفهومهما اي مفهوم الجنس والنوع بحسبهما اي بحسب الشدة والضعف والزيادة والنقصان
وبطلان اللازم ظاهر العلامة التفتازاني والمحقق الهروي انهما اي الشدة والضعف من موجبات الاولوية فان ما قام به السواد الشديد احق
بان يقال له الاسود بالنسبة الى من قام به الضعيف فليس لشيء جواب لقوله وبطلان ومصداق حمل الاسود على كل منهما قيام نفس السواد على
السوية فلا اولوية في صدق المشتق مع عزل اللحاظ عن خصوصية كل منهما بالاشدية والاضعفية فانها اي الخصوصية ملغاة لا مدخل لها
في مصداق الحكم بالاسود وانما الاولوية بالنظر الى الخصوصية اي خصوصية الاشدية والاضعفية علاوة انها وهذا شروع في البيان اعني الاحقية يجري
في نفس السواد ايضا بالقياس الى السوادين فان الفرد الاشد منه اي من السواد احق واولى بحمل السواد عليه اي على الفرد الاشد بالنسبة
متعلق بقوله احق الى الفرد الاضعف منه فانه اي الفرد الاشد وهذا تعليل للاحقية بحيث ينتزع منه امثال الضعيف ففي هذا الحكم اي الاحقية السواد
والاسود سيان مع ان القائل قائل بالتشكيك في المشتقات دون المبادي سواء كان السواد جنسا لهما اي للسواد الشديد والسواد
الضعيف وعرضيا لهما فالقول الفصل اي الفاصل بين الحق والباطل ان وجوه التشكيك غير منحصرة في اربعة كما هو المشهور بل منحصرة في اثنين
منها وهما الاقدمية والاولوية بل في الثاني وجوهريات الاشياء اي ذاتياتها لا تقبلهما اي الاقدمية والاولوية بخلاف العرضيات
فانها تقبلهما كما سلف نعم ههنا سواد اضافي وهو عبارة عما يكون سوادا بالقياس الى الغير يلحق السواد الحقيقي في مرتبة خصوص الفردية
فيكون السواد الاضافي في تلك المرتبة اشد او اضعف والمشتق منه اي من السواد الاضافي يختلف مصداقه بالشدة والضعف وهو
الفرد بخصوصه قال في الحاشية تحقيق المقام ان ههنا سوادين حقيقي واضافي والحقيقي هو نفس ماهية المرسلة من حيث هي مع قطع النظر
عن خصوصيات هويات الفردية وهي مقولة على الافراد المختلفة بالشدة والضعف على التواطؤ وكذا المشتق من تلك الماهية والاضافي
ما هو سواد بالقياس الى الغير وهو قد يكون بعينه بياضا بالقياس الى الآخر كما ان الخط الطويل والقصير ان لوحظا من حيث طبيعة
الخطية اعني البعد الواحد كان كل منهما طولا حقيقيا يوافق الآخر في تلك الطبيعة بلا تفاوت وان لوحظ احدهما بقياسه الى الآخر كان
الازيد منهما طولا اضافيا بحسب خصوص هوية الفردية فالطول الحقيقي لا يقبل الزيادة والنقصان وانما يقبلهما الطول المضاف وكذلك
الكثرة الحقيقية هي طبيعة العدد والكثرة بالاضافة عارض في العدد والكثير الحق لا يقبل الزيادة والنقصان بل الكثير المضاف فقط كذلك
السواد الحق لا يقبل الشدة والضعف بل الذي هو سواد بالاضافة فالاضافي من الكم والكيف عرضي في الحقيقي منهما بحسب خصوصيات الهوية
الفردية فطبيعة السواد مثلا تقول على التواطؤ الصرف في افرادها قاطبة وانما المشكك مفهوم المشتق من الاضافي المقول على معروضي الفردين
المختلفين بالشدة والضعف في حد الهوية الفردية اذ مصداقه تلك الخصوصيات المختلفة بالشدة والضعف دون المفهوم المشتق من السواد
الحق وكذلك الحال في الاقل والاكثر في الكم المنفصل والاطول والاقصر في الكم المتصل فالقليل والكثير والطويل والقصير كل منهما مشكك اذا اخذ
من الاضافي ومتواطئ اذا اخذ من الحقيقي فتامل لعلك لا تجد الحق متعديا عنه انتهى ثم نقص عليك انا قد شرحنا هذه الحاشية في التعليق الرضي
على ابلغ وجه والمقصود من نقلها في هذا الشرح هو التنبيه على ان تلك الحاشية معلقة على قول الشارح نعم ههنا سواد اضافي يلحق الحقيقي آه
كما وقع عن بعض المعاصرين من تعليقها على قوله اقول وبالله التوفيق ان الاسود مثلا مصداقه آه فهو ظاهر واما تعليقها على قول
الشارح ثم ان الشدة والزيادة ليستا من وجوه التشكيك حقيقة آه كما وقع في التعليق الرضي المطبوع خلاف المكتوب فتصحيف من بعض
الناسخين من اهل المطبع فاحفظ وما ذهب اليه الشيخ الالهي الشيخ شهاب الدين المقتول صاحب حكمة الاشراق والاقدمون الرواق كالكتاب

وغراب بيت كالفسطاط او سقف في مقدم البيت جمعه ارْدِقَة ورُدُق هكذا في القاموس ثم لما كانوا يجلسون في الرواق للرياضات كسبا للمطالب فلقبوا بالرواقيين وهم الاشراقيون من كون الجوهر من العالم العقلي اي العقول سواء كانت محصورة او غير محصورة اقوى جوهرية من الجواهر الادنى الجرمية اما ادعيت ان الحكماء المتقدمين مثل انباذقلس وافلاطون وغيرهما حكموا بان جواهر العالم الادنى اظلال لجواهر العالم الاعلى يعني انها معلولة لتلك اذ المعلول كالظل لما هو علته وجوهرية العلة اقوى من جوهرية المعلول والحيوان الذي اخذ في حده انه جسم نام حساس متحرك بالارادة وهو اسمه اكثر ونفسه على التحرك اقوى كالانسان مثلا اشد واتم في باب الحيوانية من حيوان يكون بخلاف ذلك اي يكون الحساسة والمتحركة فيه اضعف كالبعوضة مثلا البعوضة البقة ج بعوض كذلك في القاموس فان ادهم انه لو كان حيوانية انسان اتم واقوى من حيوانية البعوضة يصح استعمال ادوات التفضيل والمبالغة هناك بحسب اللغة وهو كما ترى ازيل بان ذلك لا يقدح مقصودنا اما دريت ان الحقائق العلمية لا تقتنص من الاطلاقات اللغوية ليست الاستفهام للانكار ونفي النفي اثبات المشدة والضعف الواقعان في الكيف والزيادة والنقصان الواقعان في الكم تقدما وتاخرا ليست بالكمال والنقصان في نفس الماهية اي نفس ماهية الكيف والكم فليس التفاوت بين الخطين بالطول والقصر الا كمالية الخط ونقصه فليس الشي جواب لقوله وما ذهب فان هذه الاختلافات من الاتمية والشدة والضعف والزيادة والنقصان مستندة الى العوارض سواء كانت للجنس كالفصول فانها خاصة للجنس او للنوع كالمشخصات بالنسبة الى النوع على ما حققناه واما آثار الماهية والذاتي فغير مختلفة بالاتمية وغيرها ثم توضيح المرام على ما في الحاشية والتعليق الرضي ان الزائد والناقص من المقدار ماهية المقدار فيهما على شاكلة واحدة اذ ليس الطبيعة في احدهما ازيد بل انهما في حد تعين الفردين اختلفا في التمادي الى ابعاد محدودة بحدود متعينة وذلك الاختلاف امر خارج عن طبيعة المقدار عارض لها في مرتبة الفردية التي هي متاخرة عن مرتبة الماهية وهذا العروض من جهة اختلاف استعداد المادة وهو يستتبع كون احد الفردين في حد هويته الفردية بحيث اذا قيس الى الفرد الآخر كان زائدا على هذا الفرد وكذلك الاشد والاضعف مختلفان بحسب خصوص الهوية الفردية لا بحسب نفس الماهية المرسلة واما الجواب عما قال الرواقيون من ان الحيوان الذي هو اسمه اكثر آه فبان يقال انه ليس الحساس والمتحرك فصل الحيوان حتى يتم ما ادعوه بل هما من الآثار والخواص العارضة وانما الفصل مبدؤهما وهو لا يتفاوت في الواقع فتامل فان قلت غرض من تلقاء الاشراقية على المشائية باثبات التشكيك في الذاتيات على مسلك القائلين بالجعل البسيط ليس من المستبين اي الظاهر ان استناد الماهية من جهة الوجود الى الفاعل متعلق بالاستناد يستوجب خبر ان ان يكون مصداق اي مناط حمل الوجود عليها اي على الماهية هي اي الماهية لا نفسها بل الماهية من جهة الاستناد الى فاعلها كما هو عند المشائين القائلين بالجعل المؤلف وهو عبارة عن جعل الشي شيئا فالاثر المترتب عليه هو مفاد الهيئة التركيبية الحملية التي تستدعي طرفين مجعولا ومجعولا اليه فما ظنك ايها المخاطب انه اذا صار الشي بنفس ذاته وصل قوامه مستندا الى الجاعل كما هو عند الاشراقيين القائلين بالجعل البسيط فانهم ذهبوا الى ان اثر الجاعل نفس الماهية ثم يستلزم ذلك الجعل موجودية الماهية في ان متعلق بالظن مصداق حمل ذاته اي ذات الشي عليه ليس نفسه بل من حيث الاستناد الى الجاعل من حيث الذات لا من حيث الاتصاف بالوجود فالجوهر الاعلى اي الجوهر المجرد وهو العقل الفعال اذا اوجد الجوهر الادنى اي الجوهر المادي كالهيولى بالجعل البسيط فيصدق حمل الجوهر الذي هو الجنس للجواهر المشهورة من العقل والنفس والجسم الطبيعي والهيولى والصورة على الجوهر الاعلى الذي هو نوع منه اي من الجوهر الجنس بنفسه من غير اعتبار حيثية زائدة اي من غير اعتبار استناد الجوهر الاعلى الى الادنى جعلا اي لا من حيث الذات لا من حيث الوجود هكذا في الحاشية المنهية وذلك لا ينافي كون الاعلى مستندا الى الواجب تعالى من حيث الذات والوجود وحمل الجوهر الجنس على الجوهر الادنى الذي هو نوع منه اي من الجوهر الجنس

ليس بنفسه بل من حيث الاستناد اليه اي الى الجوهر الاعلى الخسيس منه اذا كان العلة والمعلول نوعين من الجوهر فيكون صدق الجنس
على الجوهر الذي هو العلة اقدم من صدقه على الجوهر الذي هو المعلول فيلزم التشكيك في الذاتي اي الجنس ثم نقض عليك انه قد توهم
بعض الافاضل ان المراد من الجوهر الاعلى هو الواجب تعالى ومن الجوهر الادنى هو الممكن والحاصل ان صدق الجوهر على انواعه متفاوت بالاولوية
لان صدقه على الواجب انما هو بمقتضى ذاته بخلاف الممكن فان صدقه عليه من جهة استناده الى الفاعل فثبت التشكيك في الذاتيات
انتهى انت لو اخذت الفطانة بيديك لدريت سخافته فان الجوهر ليس جنسا للواجب تعالى حتى يستقيم كلامه ما قرع سمعك انه تعالى
لا يحد فهو بسيط ذهنا وخارجا فادركه لما قال بعض المعاصرين في قول الشارح من غير اعتبار حيثية اي من غير اعتبار الاستناد الى الفاعل
لا من حيث الذات ولا من حيث الوجود وهو صريح في ان المراد بالجوهر الاعلى انما هو الواجب لا العقل لانه مستند الى الواجب البتة انتهى
بالفاعلية فغير سديد اما اولا فلانه مخالف لما القينا عليك من عبارة الحاشية اي من غير اعتبار استناد الجوهر الاعلى الى الادنى
آه واما ثانيا فلاستدعائه بطلان بساطته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واما القول بانه تعالى مندرج تحت الجوهر كاندراج
الحقائق البسيطة تحته فلا يجدي لما هو المطلوب من اثبات التشكيك في الذاتيات كما لا يخفى كما في الوجود من غير فرق بين الوجود والجوهر
في كونهما مشككين قلت جواب عن ذلك الاعتراض من تلقاء المشائية وهذا الجواب مذكور في الافق المبين وتقريره ان حمل الذاتي
ليس كحمل الوجود اذ حمل الجوهر على ما تحته من الانواع والاشخاص غير معلل بشيء من الخارج اما وعيت ان خلط الذات مع الذاتيات لا يكون
لعلة فاعلية فانقطع عرق ما زعمه المعترض من ان حمل الجوهر الذاتي على الادنى ليس بنفسه بل من حيث الاستناد الى الاعلى اذ
الجاعل لفعل نفس ماهية الانسان مثلا ثم هو اي الانسان بنفسه انسان وحيوان لا بجعل مؤلف اصلا ولا بجعل بسيط فالانسان
انسان وحيوان بالاحتياج بعد قد الى الجاعل من حيث الخلط بين الطرفين ليس النظر الى الماهية من حيث هي ممتنع الانسلاخ اي
الانفكاك عن ان يكون ذلك النظر بعينه لحاظا ذاتياتها يعني يمتنع ان تلحظ الماهية ولا تلحظ ذاتياتها فالهمزة للاستفهام الانكاري
ودخلت على حرف النفي فافادت الاثبات فان نفي النفي اثبات بخلاف الوجود جواب عن قول الشاك كما في الوجود من غير
فرق والحاصل ان هذا قياس مع الفارق فان بين الجوهر الذاتي والوجود بونا بائنا اما وعيت ان مطابق الحكم في حمل الذاتيات
هو نفس ذات الموضوع مع عزل النظر عن جاعلية العلة لها فالجوهر الادنى غير مفتقر الى الاعلى في جوهريته حتى يكون جوهرية الاعلى اقدم
على جوهرية الادنى ويثبت التشكيك في الذاتي بل الجوهر الاعلى والجوهر الادنى كلاهما متساويان في الجوهرية لا تفاوت فيه اصلا
ولا الوجود الذي هو من العوارض فحاله ما بينه الشارح بقوله فان مصداقه نفس ماهية الموضوع المتقررة لكن لا بنفسها بل من حيث
انها اي ماهية الموضوع صادرة بنفس تقررها فيه اشارة الى القول بالجعل البسيط عن الجاعل اذ هو اي الوجود من العوارض التي
لا يطابقها شيء الا باعتبار التقرر ولما كان تقرر الممكن لا بنفسه فان التقرر بنفسه من شئون الواجب عز مجده بل من حيث الجعل
فحيثية المصداق في الوجود ترجع الى حيثية الصدور من الجاعل فان قلت اعتراض آخر من تلقاء الاشراقية على المشائية باثبات
التشكيك في ماهية الزمان اجزاء الزمان كاليوم والامس والغد متوافقة في الماهية وهي الزمان فكانت اجزاء الزمان من افراده
فكان الزمان نوعا لها ايضا كما انها من العامة اي من اجزاء هوية الزمان لا الماهية كذا في الحاشية فيكون الزمان كلا بالنظر الى
اجزائه مع ان بعضها اي بعض اجزاء الزمان متقدم على البعض الآخر بالذات فان حقيقة الزمان تقتضي التجدد والتصرم وتقدم
بعض اجزاء وتاخر بعضها وما سواها اي سوى اجزاء الزمان وهو الزمانيات انما يتصف بذلك التقدم اي تقدم بعض الزمانيات
على بعض آخر منها كتقدم طوفان نوح عليه السلام على بعثة نبينا عليه الصلوة والسلام بواسطتها اي بواسطة اجزاء الزمان فالتقدم

والتاخر عرض ولئلا اجزاء الزمان بخلاف الزمانيات فيكون الزمان الذي هو نفس حقيقتها اي حقيقة اجزاء الزمان مقولا عليها بالتشكيك
فثبت التشكيك في ماهية الزمان هو المطلوب قلت جواب عن ذلك الاعتراض التقدم الذي يعد من وجوه التشكيك ما هو بالعلية
فان الاقدمية مفسر بان يكون اتصاف البعض بالكلي المشكك علة لاتصاف البعض الآخر به وذلك التقدم غير متحقق في اجزاء الزمان
اما دريت ان العلة يجب تحققها مع المعلول وفيما نحن فيه يمتنع حصول الجزء المتقدم مع الجزء المتاخر وان هو بالزمان زبدة الجواب
ان التقدم الذي هو من انحاء التشكيك اعني التقدم بالعلية مفقود في اجزاء الزمان التقدم المتحقق فيها اعني التقدم بالزمان ليس من اقسام
التشكيك فما تم القول بالتشكيك في ماهية الزمان ولو سلم ان التقدم المعدود من وجوه التشكيك ما هو بالزمان فالتفاوت بينهما اي بين جزئين
من اجزاء الزمان بالتقدم والتاخر انما هو بحسب الهوية يعني ان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتاخر بعضها عن بعض لاجل وحدتها
الشخصية وهويتها لا التفاوت بينهما بالتقدم والتاخر في صدق الزمان بل صدقه عليهما بالتساوي لا تفاوت فيه اصلا فان صدقه على
كل منها انما هو باعتبار كونه فردا له وسنخ الفردية في الكل سواء اذ سنخها يحصل من اخذ الزمان مع طبيعة القيد مع قطع النظر عن خصوصية
القيد بخلاف التقدم والتاخر فانه باعتبار خصوصية القيد وهويته واذا استبان عدم التفاوت في صدق الزمان عليهما فلا يكون الزمان
مقولا عليهما بالتشكيك بذاته اقول بعد اللتيا والتي ان ما قال المصرح بل في اتصاف الافراد بها ليس بشيء يعتد به فانه اي اتصاف
الافراد لا يصح الا في الاولوية والاقدمية اذ يتصف بهما صدق الكلي على الافراد دون الشدة والزيادة وما يقابلهما من الضعف والنقصان
اذ لا يتصف بهما الا الافراد بخصوصها لا اتصافها بالكلي لما القي عليك من تلقاء الشارح في بيان انحصار التشكيك في الاولوية والاقدمية
فتذكر فتفكر في هذا المقام فانه من مزلة الاقدام قوله ان كثر آه عديل لقوله وان اتحد معناه ثم المراد بالكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل
القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط ولما كان المتوهم ان يتوهم ان الحقيقة والمجاز معدودان من اقسام متكثر المعنى مع ان المعنى
الموضوع له هناك ليس بكثير لعدم الوضع في المجاز فدفعه الشارح بقوله اي معناه المستعمل فيه يعني ان المراد من المعنى الذي هو مرجع الضمير
المستتر في كثر المعنى المستعمل فيه لا المعنى الموضوع له حتى يتم التوهم وضعا وبدونه فالمجاز وان لم يتحقق فيه الوضع لكن المعنى المستعمل فيه متحقق
فيه وجملة الامر ان المعنى المستعمل فيه متكثر في الحقيقة والمجاز نعم الوضع غير متحقق الا في الحقيقة دون المجاز على طريق الاستخدام وهو ههنا
عبارة من ان يراد بلفظ له معنيان احدهما ثم يراد بالضمير العائد الى ذلك اللفظ معناه الآخر فالمراد بلفظ المعنى في قول المص ان اتحد
معناه المعنى الموضوع له ومن الضمير المستتر في قوله كثر المعنى المستعمل فيه قوله ابتداء آه اي بلا تخلل النقل اذ المنقول ايضا موضوع للمنقول
اليه عند الناقلين لكن الوضع فيه ليس ابتداء ثم تفصيل المرام ان قول المص وضع لكل اخرج الحقيقة والمجاز اذ لا وضع في المجاز واما المنقول
فدخل في ذلك القول لتحقق الوضع فيه لانه وضع اولا لمعنى ثم نقل عنه ووضع لمعنى آخر فاخرجه المص بقوله ابتداء اذ المنقول ليس فيه
الوضع الابتدائي ولهذا اي ولتحقق الوضع في المنقول قيل ان المجازات المشهورة التي هي منقولات من قبيل الحقائق فان الوضع اي
وضع اللفظ عبارة عن تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل ذلك اللفظ عليه اي على المعنى من غير قرينة والعلم بالتعيين يكفي فيها اي في
المجازات المشهورة فانهم عينوا الالفاظ المنقولة للمعاني المنقولة اليها بحيث يفهم كل من هو عالم بذلك النقل والتعيين تلك المعاني
منها بلا قرينة فثبت بهذا ان في المنقول وضعا فان كان ذلك التعيين من تلقاء جانب واضع اللغة فلغوي اي وضع لغوي
وان كان التعيين من تلقاء الشارع فشرعي وان كان التعيين من طائفة مخصوصة كاهل الصناعة فعرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا اي
وان لم يكن التعيين من طائفة مخصوصة بل يكون من تلقاء العام فعام اي فعرفي عام والمجاز لو خذ بازاء كل منها اي ان استعمل
اللفظ في اللغة فيما يكون متعلقا بالمعنى الموضوع له عند اهل اللغة فهو مجاز لغوي وان كان ذلك المعنى المستعمل فيه معنى موضوعا له عند

اهل الشرع او العرف وكذا ان استعمل اللفظ في الشرع فيما يكون متعلقا بالمعنى الموضوع له عند اهل الشرع فهو مجاز
شرعي وان كان ذلك المعنى المستعمل فيه موضوعا له عند اهل اللغة او العرف وكذا ان استعمل اللفظ
فيما يتعلق بالمعنى الموضوع له عند العرف العام او الخاص فهو مجاز عرفي او اصطلاحي وان كان ذلك المعنى المستعمل فيه موضوعا له عند
اهل اللغة او الشرع فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة والمعتبر في المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة
ان يكون موضوعا لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة
ان يكون موضوعا للمعنى في جميع الاوضاع الاربعة فهي حقيقة على الاطلاق كلفظ الارض والسماء فان اهل اللغة والشرع والعرف
العام والخاص اجمعوا على ذلك والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي لها كان الوضع وان كان مجازا بالجهة الاخرى كالصلوة في الدعاء
حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي
لها كان غير موضوع كاستعمال لفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا **قوله والمرتجل** الخ نلقي عليك اولا ان قول المصنف
والمرتجل قيل من المشترك الخ مؤخر عن قوله والحق انه واقع حتى بين الضدين الخ والشارح عكس الترتيب حيث قدم المتاخر واخر
المتقدم وهذا سهو منه ولا احتمال لسهو الناسخ اذ رايت هكذا في النسخة التي كتبها الشارح لولده الاعز محمد بشير رحمهما الله تعالى وتبارك
وثانيا ان المرتجل انما سمي به لانه يقال ارتجل الخطبة اذا اخترعها من غير روية والمرتجل لما كان وضعه لمعنى ثان من غير مناسبته بالمعنى
الاول فصار كالمخترع بلا روية اي هو يعني المرتجل قسم من الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له بلا اعتبار العلاقة وضع جديد
اما وعيت ان المراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فيكون المرتجل مستعملا فيما وضع له فيكون من اقسام
الحقيقة ومن اختار خلاف ذلك يعني جعل المرتجل من اقسام المستعمل في غير ما وضع له حيث قال ان اللفظ المستعمل استعمالا صحيحا
اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل في الموضوع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل
فلعله نظر الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار لسبقه والتقييد اي تقييد الاستعمال بالصحيح احتراز عن الغلط كاطلاق الانسان
على الفرس من غير قصد الوضع الجديد ولئن كان ذلك الاطلاق بهذا القصد لكان استعمال الانسان في الفرس صحيحا **قوله**
والحق انه الخ هل اللفظ المشترك واقع في اللغة ام لا قيل لا اي غير واقع في اللغة والدليل عليه قول الشارح لفقد الغرض من الوضع
وهو تفهيم المراد لكونه علة للفقدان اي لكون الاشتراك مخلا بالتفاهم فان نسبة المشترك الى المعنيين مثلا على السواء فلا يفهم عند
الاطلاق انه ماذا اراد المتكلم فلا يقع من المتكلم تفهيم ما في الضمير ولا من السامع التفهم ثم ذكر جواب عن ذلك الاستدلال بان كون
المشترك مخلا بالتفاهم انما يتم لولا القرينة واما عند وجودها فكلا وحاشا اذ يمكن تعريف المراد بالقرينة المنصوبة على ارادة المراد فاين
الاخلال بالتفاهم فان توهم ان القرينة علامة المجاز وليس المشترك من عداده اجيب بان اعتبار القرينة ههنا للترجيح لا لصحة الاطلاق
ولو جعلناها علامة المجاز ليس الا اذا كان اعتبارها للصحة فادرك والاصح عند المحققين وقوعه اي وقوع المشترك حتى بين الضدين كالقرء
للحيض والطهر والجون للاسود والابيض باجماع ارباب اللغة وقد يقال استدلالا على المذهب المختار بانه لو لم يقع المشترك لخلت
اكثر المعاني عن الاسماء اي الالفاظ والتالي باطل لانه يفوت حينئذ التعبير عن تلك المعاني اما دريت ان تعبير ما لم يوضع له لفظ غير متصور
فكذا المقدم واما الملازمة فبينها بقوله لعدم تناهيها اي المعاني فان العالم ابدي على خلاف الالفاظ فانها متناهية لتاليفها عن
الحروف المتناهية بضم بعضها اي بعض الحروف الى البعض بمرات متناهية والمركب من المتناهي متناه وحاصل الكلام انه اذا كانت المعاني
غير متناهية فكيف يكون كل واحد من الالفاظ المتناهية بحيث كل واحد من المعاني بل الالفاظ تنفد واكثر المعاني تبقى فيفوت غرض التعليم

والتعلم لانه لا يتصور تفهيم المعاني بدون الالفاظ فافهم ثم اعلم ايها المخاطب ان سبب وقوعه اي وقوع المشترك اما الابتلاء والامتحان للناس هل يعرفون المعنى المقصود منه ام لا كما في المتشابهات ان كان الواضع هو الله تعالى واما القصد الى الابهام كقول امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله عنه يوم الهجرة حين سأله مشرك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من معك رجل يهديني السبيل حيث اراد ان سيد الناس هاد الى طريق الدين القويم وفهم السائل انه دليل طريقا فاستصحبه ليهديه الطريق فلم يعرف المشرك رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان في معرفته مفسدة وهذا الغرض يحصل بالمشترك كما لا يخفى وتفصيله عن الوضع الاول بان يكون واضع واحد وضع اللفظ اولا لمعنى وغفل عنه ثم وضع لمعنى آخر او لاختلاف الواضعين بان يكون الواضع متعددا فوضع واضع لمعنى ثم وضع واضع آخر لمعنى آخر بجهله عن الوضع الاول ان كان الواضع غيره اي غير الله تعالى اعني البشر قوله لكن لا عموم فيه حقيقة الخ لان العام ما وضع لوضع واحد خرج به المشترك لكثير خرج به ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور خرج به اسماء العدد كالمائة فانها وضعت وضعا واحدا لكثير محصور مستغرق لجميع ما يصلح العام له خرج به الجمع المنكر نحو رأيت رجالا ثم اعلم ان هذا التعريف للعام مما اختاره المحققون خلافا لفخر الاسلام وبعض المشائخ فان المعتبر عندهم انتظام جمع من المسميات باعتبار امر تشترك فيه سواء وجد الاستغراق ام لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا ام لا واما على التعريف الاول فهو واسطة بين العام والخاص قال في الحاشية اختلفوا اولا في امكان المشترك ثم في وقوعه اي الاختلاف الثاني في وقوع المشترك في اللغة ثم في كونه للضدين هذا هو الاختلاف الثالث اي اختلف بعد تسليم امكانه ووقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين ام لا والحق وقوعه بين الضدين كالقرء للحيض والطهر ثم بعد تسليم وقوعه هل فيه عموم هذا هو الاختلاف الرابع كما هو مذهب الشافعي رح اولا كما هو مذهب ابي حنيفة رح ثم بعد كونه عاما فذلك اما بطريق الحقيقة كما ذهب اليه طائفة او بطريق المجاز هذا هو الاختلاف الخامس على ما هو رأي طائفة اخرى والى هذا اي الى الاختلاف الخامس اشار المصنف بقوله لكن لا عموم فيه حقيقة انتهت الحاشية اقول تحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معانيه يعني ان المتنازع فيه هو الكل الافرادي اي صحة ان يراد باللفظ المشترك كل واحد من معانيه على الاستقلال بان يتعلق النسبة بكل منها اي بكل واحد من معاني المشترك يعني يكون مناط الحكم كل واحد منها حتى لو فصل ليرجع الى حكمين فيما امكن الجمع بان يقال رأيت العين ويراد بها الباصرة والجارية مثلا وهذا احتراز عما لم يمكن الجمع بين معاني المشترك كما في صيغة افعل على قصد الامر والتهديد فالامر يدل على طلب الفعل والتهديد على تركه ولا يخفى ما بينهما من المنافاة وجملة المرام ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع لا ما لا يمكن الجمع فيه اذ حينئذ لا يعقل عموم المشترك والا يلزم جمع المتضادين وهو كما ترى لا بان يتعلق النسبة بالمجموع من حيث هو مجموع يعني ليس المتنازع الكل المجموعي بانه هل يصح ان يراد بالمشترك مجموع معانيه من حيث هو مجموع بحيث يكون مناط الحكم هو المجموع ويكون كل واحد منها جزءا لما هو المراد فلا يخل الى حكمين بل الى حكم واحد ايضا كما تعلقت النسبة بكل واحد واحد بان يقال مثلا رأيت العين والعيون بصيغة الجمع بناء على ان الاختلاف في الجمع كما في المفرد على ما قيل يعني ان الخلاف في الجمع كالعيون مثلا مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وهذا ما ذهب اليه الاكثر واما المثنى كالعينين فتابع للجمع فمن جوز في الجمع جوز في المثنى ومن لم يجوز لم يجوز ولذا لم يذكر الشارح التثنية وقد يقال يجوز في الجمع وان لم يجز في المفرد فيصح ان يقال رأيت العيون ويراد كل واحد من معانيه ولا يصح ان يقال رأيت العين ويراد ذلك وبان يراد عطف على قوله بان يقال رأيت العين والعيون كل واحد من معانيه قيل لا يجوز جواب لقوله هل يصح والقائل امامنا ابو حنيفة رح والامام المتكلمين ابو الحسن الكرخي منا وابو علي الجبائي وابو هاشم من المعتزلة وقيل يجوز القائل هو الامام الشافعي

ومالك والقاضي ابو بكر الباقلاني من الشافعية وعبد الجبار المعتزلي وقد تحقيق الجواز اي جواز عموم المشترك في النفي فقط دون الاثبات والميه مال صاحب
الهداية هذا والتفصيل في تعليقنا المرضي ثم اختلفوا اي المجوزون لعموم المشترك فقيل ذلك العموم حقيقة القائل هو الامام الشافعي والغزالي وقيل مجازا
القائل ابن الحاجب ونقل عن الشافعي انه اي المشترك ظاهر في كل واحد من معانيه فيجب الحمل عليه اي على كل واحد عند التجرد عن القرائن
والا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا يحمل المشترك على احدها اي احد المعاني الا بقرينة وهو اي الحمل على كل واحد المراد بعموم المشترك والمحققون من علمائنا
الحنفية ذهبوا الى انه لا عموم فيه اي في المشترك حقيقة لانه ان وضع لكل واحد من المعاني بشرط الانفراد عن الآخر فظاهر عدم عمومه فلا يستعمل
في اكثر من معنى واحد وهو المطلوب ولم يوضع المشترك للمجموع اي بان يكون موضوعا للمعاني بشرط الاجتماع والا لم يصح الاستعمال في
استعمال المشترك في الآحاد اي في احد المعنيين حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه والتالي باطل لصحة استعماله في الآحاد
حقيقة فكذا المقدم او يكون المشترك موضوعا لكل واحد مطلقا اي مع عزل النظر عن الاجتماع مع الآخر والانفراد عن الآخر وعلى هذا الشق
الثالث ايضا يثبت المدعى من عدم العموم حقيقة وبينه بقوله فلان الوضع اي وضع اللفظ عبارة عن تخصيص اللفظ للمعنى بحيث يقتصر عليه
اي على المعنى ولا يتجاوزه ولا يراد به اي باللفظ غيره اي غير ذلك المعنى عند الاستعمال فكل وضع يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى دون
المعنى الآخر وهو تمام المراد به اي بذلك الوضع فاعتبار كل اي كل واحد من الاوضاع ينافي اعتبار الوضع الآخر لان اعتبار وضع اللفظ
لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد لزم في كل واحد
من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل واحد منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهذا
باطل هكذا ذكرنا في تعليق المرضي نقلا عن التلويح ثم تحقيق المرام ان الاحتمالات ثلثة لانه اما ان يوضع المشترك لمعنى بشرط الانفراد او
بشرط الاجتماع او لا بشرط شيء منهما فالشارح نفى العموم على الاحتمال الاول والثالث صراحة واما الثاني فنفاه بقوله ولم يوضع للمجموع آه ولم
يذكره في تعداد الاحتمالات ايماء الى انه بين البطلان فكانه ليس من حزب المحتملات فادرك وقيل القائل هو العلامة التفتازاني عليه
اي على الدليل المذكور الدال على انه لا عموم في المشترك حقيقة ان هذه مغالطة منشؤها اشتراك التخصيص الشيء بالشيء من طرف للاشتراك
قصر المخصص على زنة المفعول على المخصص به كما في قولنا ما زيد الا قائم التخصيص زيد هو المخصص بالقيام هو المخصص به يعني لا يتصف زيد الا
بالقيام لا بغيره ويجوز ان يتصف عمرو بالقيام ايضا ومن جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بحصول المخصص به كما في اياك نعبد معناه
نخصك بالعبادة ولا نعبد غيرك فالباء داخلة على المقصور كما في قولنا خصصت فلانا بالذكر اذا ذكرته دون غيره كانك جعلته من بين
الاشخاص مختصا بالذكر وهذا اي المعنى الثاني وهو جعل المخصص منفردا الخ هو المراد لا المعنى الاول حتى يتم الاستدلال فتخصيص اللفظ
بالمعنى اي تعيينه اي تعيين اللفظ لذلك المعنى من بين الالفاظ وهذا المراد بالتخصيص لا يوجب ان لا يراد به اي باللفظ الا هذا المعنى حتى
يتم الاستدلال على عدم عموم المشترك حقيقة فنختار وضعه اي وضع اللفظ لكل اي كل واحد من معاني المشترك مطلقا اي من غير اشتراط
الانفراد والاجتماع فيستعمل تارة في احدهما فقط اي من غير استعمال في الآخر وتارة مع المعنى الآخر والمعنى المستعمل فيه على الوجهين المذكورين
انما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة فيثبت عموم المشترك حقيقة ولاح ان الاستدلال المذكور كان مغالطة اقول يمكن الجواب
عن المغلطة بوجهين احدهما بان الغرض من الوضع تفهيم المراد فكل وضع يوجب ان لا يراد به الا هذا والالتفات الغرض تفصيله على
ما ذكرنا في التعليق المرضي ثانيهما قد سلمنا ان التخصيص يطلق على المعنيين المذكورين لكن لا نسلم ان المعتبر هو المعنى الثاني لا الاول بل الامر بالعكس
اما دريت ان المناسب بحال الواضع هو المعنى الاول فان الكلام لافهام ما في ضمير من يريد افهامه فالاصل فيه ان يكون لكل معنى
لفظ يدل عليه ليفهم ذلك المعنى عند اطلاق ذلك اللفظ عليه فينبغي ان يكون اللفظ مختصا بالمعنى الاول والا لم يفهم المراد فيفوت الغرض

من الوضع فقول التفتازاني ان هذا لا يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى ممنوع بل كل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ المشترك الا معنى واحد وثانيهما هو المعارضة التي بينها بقوله ولان العموم الحقيقي كما مر شمول اللفظ الكثير الغير المحصور باعتبار وضع واحد وهو اي العموم الحقيقي المذكور ههنا اي في المشترك منتف لتحقق الاوضاع المتعددة فيه فاين العموم هناك انت تعلم ان التعريف المذكور انما هو للعموم المصطلح بين الاصوليين ففي عموم المشترك لا يعتبر وحدة الوضع والحاصل ان العام على قسمين عام تحته كثير مختلف الحقائق كالمشترك وعام تحته كثير متفق الحقائق كالعام الاصولي فافهم ولا عموم في المشترك مجازا ايضا معطوف على قوله ولا عموم فيه حقيقة لان المتنازع فيه اي مورد النزاع هو الاستعمال اي استعمال المشترك في الكل بان يكون كل واحد من معانيه مرادا بالاستقلال ومناطا للحكم لا بان يكون كل واحد مرادا بالدخول في الامر اي المعنى الثالث الذي يكون هو المراد والمناط للحكم على سبيل عموم المجاز بان يراد من المشترك معنى يعم الكل وذلك لانه ليس مما يتنازع فيه بل هو مسلم عندنا ايضا كما يراد بالعين مثلا المسمى بهذا الاسم فيكون معنى مجازيا وارادة المجموع في المشترك ليست الارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ حتى يدخل فيه كل واحد من المعنيين ولو سلم فليس من المتنازع فيه كذا في الحاشية فلا يتصور الاستعمال اي استعمال المشترك في المعنيين بطريق التجوز بهذا الوجه اي الوجه المتنازع فيه الا بان يكون بين المعاني علاقة فيراد احدهما على انه موضوع له فيكون استعماله فيه على سبيل الحقيقة ويراد الآخر على انه يناسبه اي يناسب الموضوع له فيكون استعماله فيه على سبيل المجاز وهو جمع بين الحقيقة والمجاز وليس من قبيل عموم المشترك الذي كلامنا فيه فيلزم الخلف ثم اعلم اولا ان الجمع بين الحقيقة والمجاز عبارة عن ان يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لا تقتل الاسد والاسدين او الاسود وتريد به السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وثانيا ان ذلك الجمع مما وقع النزاع بين صحته وعدمها والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين اعني الوضع الشخصي الحقيقي والوضع النوعي المجازي بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا هكذا في التلويح او استعمال اللفظ في المعنيين المجازيين لا يصح بالاجماع يعني استعمال المشترك في كل واحد منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال باطل بالاتفاق فلا يتوهم انه لم لا يجوز ان يراد كل واحد من معاني المشترك على انه مناسب للموضوع له ولا يراد شيء منه على انه موضوع له حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذلك لما دريت انه باطل بالاجماع ولا يراد كل اي كل واحد على انه نفس الموضوع له لانه حينئذ كان حقيقة لا مجازا والمقدر خلافه وهذا معنى قول الشارح لان التقدير خلافه ثم اذ ثبت عدم العموم في المشترك لا حقيقة ولا مجازا فما اشار اليه المصنف من تجويز العموم المجازي حيث للتعليل ينادي به قوله اي قول المصنف حقيقة والا اي وان لم يكن النداء الى ذلك التجويز فما الحاجة اليه اي الى قوله حقيقة ليس بشيء خبر لقوله فما اشار وذلك لما دريت من البرهان القائم على نفي العموم المجازي من قول الشارح لان المتنازع فيه هو الاستعمال في الكل الخ فتامل قوله المنقول الخ اعلم ان اهل العرف اذا استعملوا اللفظ في المنقول اليه باعتبار هذا الوضع اي الوضع الثاني يكون ذلك الاستعمال حقيقة وفيما نقل عنه مجازا وان كان الامر بحسب الوضع اللغوي على العكس اي استعمال اللفظ في المنقول عنه حقيقة وفي المنقول اليه مجازا فان ادهم ان النقل من خواص اي لوازم المجاز فمع انتفائه اي انتفاء النقل لا يتصور كون الاطلاق على الاصل اي المنقول عنه تجوزا وان مستعملا كان ذلك الاطلاق بالنظر الى الوضع الثاني تقريره لو هم ان النقل من المعنى الحقيقي من لوازم المجاز والنقل في المعنى اللغوي منتف لما دريت ان اللغة اصل والنقل طار عليه لهذا لا يقال منقول لغوي فانتفى كون المعنى اللغوي مجازا وان كان بالنظر الى الوضع الثاني وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فلا يصح القول بكون المنقول مجازا في المعنى اللغوي بحسب الوضع الثاني قيل يجيب لك بوجهين احدهما ما اشار اليه الشارح بقوله بعد التسليم تقريره انا لا نسلم كون النقل من لوازم المجاز فان المجاز انما هو استعمال اللفظ في غير الموضوع له لعلاقة سواء كان منقولا عن معنى آخر اولا فالاستعمال فيما

المعنى اللغوي مجاز بالنظر الى الوضع الثاني وان لم يكن منقولاً الى المعنى اللغوي ثانيهما ما بينه بقوله ليس المراد بالحقيقة والمجاز ههنا اي حيث
قال انه حقيقة او مجاز باعتبار الوضع الثاني كذا في الحاشية مطلقا بل مقيدا اي المراد هو المقيد فيقال هناك حقيقة لغوية او شرعية او
عرفية وكذا المجاز كذا في الحاشية حاصله انا وان سلمنا ان النقل من لوازم المجاز لكنا نقول انه من لوازم المجاز المطلق اي ما لا يكون
موضوعا له بوضع من الاوضاع وليس من لوازم المجاز المقيد اي ما يكون بالنظر الى وضع خاص وان كان موضوعا له بالنظر الى الوضع
الآخر وليس المراد بالحقيقة والمجاز ههنا الحقيقة المطلقة والمجاز المطلق بل الحقيقة المقيدة والمجاز المقيد **قوله** خلافا فالجمهور فان بعضها
اي بعض الاعلام منقولات يعني كانت في الاصل موضوعة لمعان ثم وضعت لمعان آخر بشرط المناسبة وجعلت اعلاماً لها كتأبط شرا
وبعضها مرتجلة اي وضعت لمعان آخر بلا مناسبة عندهم اي عند الجمهور وهو اي مذهب الجمهور الحق بشهادة الاستقراء فانه لو وجد
المناسبة في بعض الاعلام دون بعض فينبغي ان يوضع بازاء كل منهما اسم على حدة أتأبى عليك ان جعفر امرتجل غير منقول فانه
في الاصل معناه النهر الصغير ثم نقل وجعل علما لشخص بلا مناسبة بين الاول والثاني اللهم الا ان يحمل كلام سيبويه على الاعلام المشهورة
او يقال ان المراد من الكل هو الاكثر فادرك **قوله** والا فحقيقة ومجاز قال في الحاشية ظاهره اي ظاهر هذا التقسيم يقتضي ان يكون اللفظ
قبل الاستعمال حقيقة ومجازا لعدم تقييد المص تعريف الحقيقة والمجاز بالاستعمال لكن المشهور بين القوم ان اللفظ قبل الاستعمال
لا يكون حقيقة ولا مجازا اقول فلا بد من قيد الاستعمال بالنظر الى المشهور في تعريفهما اي تعريف الحقيقة والمجاز فالحقيقة عبارة
عن الكلمة المستعملة فيما وضعت له والمجاز عن الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له وقيل القائل العلامة التفتازاني في التلويح هذا
اي اعتبار قيد الاستعمال في تعريف الحقيقة والمجاز بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين اي من غير قصد الاستعمال **قوله**
ولا بد من علاقة الخ والا اي وان لم يكن العلاقة ضرورية في المجاز فهو وضع جديد لما سلف من ان الاستعمال الصحيح في غير ما وضع له
بلا علاقة وضع جديد وحاصله الامر انه على تقدير عدم العلاقة في المجاز يلزم ان يكون المعنى المجازي موضوعا له فلم يبق مجازيته بل لزم كونه
حقيقيا كالمرتجل هذا خلف ثم لما كان لقائل ان يقول ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في المنقول ان كان لصحة اطلاقه على افراد
المعنى الاول اعني المنقول عنه كما في الحقيقة لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وهو كما ترى وان كان لصحة
اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كما في المجاز فهو مستغنى عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثاني كاف لذلك وايضا
يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول
فازاحه الشارح بقوله اعلم ان اعتبار معنى العلاقة في المنقول للترجيح اي اولوية هذا الاسم على غيره من الاسماء وليس اعتباره لصحة اطلاقه
على افراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثاني ليلزم المحذور فوضع لفظ الدابة لذوات الاربع اولى وانسب من وضع
لفظ الجدار لها لوجود معنى الدبيب فالمناسبة مرعية ولا يلزم صحة اطلاقه على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس
في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فان المخامرة ليس مرعي في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة
بل لاجل المناسبة والاولوية ليصح لو اوضع لهذا المعنى لفظا مناسبا واعتبار معنى العلاقة في المجاز لصحة الاطلاق فيطلق على
كل ما يوجد فيه ذلك المعنى فلا يطلق تفريع على اعتبار معنى العلاقة في المنقول للترجيح لا لصحة الاطلاق لفظ الصلوة مثلا الذي
هو منقول من الدعاء الى الاركان المخصوصة لوجود معنى الدعاء فيها على كل ما فيه معنى الدعاء بخلاف لفظ الاسد هذا مبني على اعتبار
معنى العلاقة في المجاز لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد مجازا على كل ما يوجد فيه معنى الشجاعة وفسرها اي العلاقة المصححة لاطلاق لفظ
الحقيقة في المجاز باتصال المعنى الثاني اي يكون المعنى المجازي مناسبا بالاول اي الحقيقي وقد ضبطها اي العلاقة لبعض المحققين

وهو صدر الشريعة صاحب التوضيح في تتمته الكون عليه اذا كان المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم
نحو قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم والاول اليه اذا كان المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى المجازي في الزمان اللاحق عن حال اعتبار
الحكم نحو قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا والاستعداد اذا كان المعنى الحقيقي حاصلا بالقوة لا بالفعل كما يقال المسكر للخمر التي اريقت
والمقابلة اي المضادة كما يطلق السواد على البياض والجزئية اي كون احدهما جزءا والآخر كلا فيطلق اسم الكل على الجزء وبالعكس
نحو الجمع للواحد والرقبة للعبد والحلول اي حصول الشيء في الشيء سواء كان بالناعتية او بالظرفية كحصول الجسم في المكان
او الرحمة في الجنة **كذا في الحاشية** والسببية اي كون احدهما سببا والآخر مسببا فيطلق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي
النبات وبالعكس نحو وينزل لكم من السماء رزقا والشرطية اي كون احدهما شرطا والآخر مشروطا فيطلق اسم الشرط على المشروط نحو قوله
تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم وبالعكس كاطلاق العلم على المعلوم والوصفية اي الاشتراك في الوصف الذي له نوع
اختصاص بالمعنى الحقيقي لا مطلق الوصف وهي اي الوصفية في الاستعارة كما يقال رأيت اسدا يرمي اذ فيه اشتراك المعنى الحقيقي
اعني الحيوان المخصوص والمعنى المجازي في وصف الشجاعة الذي له زيادة اختصاص بالحيوان المخصوص وضبطها اي العلاقة ابن الحاجب
في خمسة ووجه الضبط ان يقال اما ان يكون بين ذاتيهما اتصال ام لا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصلا
لذات واحدة او لا والاول صفتان بينهما تقدم وتأخر فان استعمل المتقدم للمتأخر فالكون عليه وبالعكس فالاول اليه والثاني اي ان
لا اتصال بينهما بالذات ولا بهما في محل فان لم يكن لهما حال يشتركان فيها فلا علاقة بينهما وتلك الحال اما صورة محسوسة وهي
التشكل وغيرها وهي الصفة الكون والاول والاشتراك في الشكل اي يكون المعنى المجازي مشابها للمعنى الحقيقي في الشكل كاطلاق الاسد
على صورة الاسد المنقوشة على الجدار والاشتراك في صفة ظاهرة اي لا بد ان يكون الوصف مشهورا له زيادة اختصاص بالمستعار منه
كالشجاعة للاسد **كذا في الحاشية** والمجاورة اراد بها ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول او كونهما في محل او كونهما متلازمين
في الوجود في العقل او الخيال وغير ذلك مثل جرى الميزاب اي الماء والمشهور بين القوم انها اي العلاقة منحصرة في خمسة وعشرين
نوعا ١ اطلاق اسم السبب على المسبب كاطلاق النبات على الغيث في قولنا امطرت السماء نباتا ٢ عكسه كاطلاق اسم الغيث
على النبات في رعينا الغيث ٣ اطلاق الكل على الجزء كاطلاق الاصابع على الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم
٤ عكسه كالرقبة على الذات في قوله تعالى فتحرير رقبة ٥ اطلاق اللازم على الملزوم كالنطق على الدلالة في قولهم الحال ناطقة
٦ عكسه كشد الازار على الاعتزال من النساء في قول الشاعر قوم اذا حاربوا شدوا مازرهم يعني اذا قصدوا المحاربة اعتزلوا من
النساء ٧ اطلاق اسم المقيد على المطلق كاطلاق المشفر الذي هو شفة الابل على مطلق الشفة ٨ عكسه كاطلاق اليوم على يوم القيمة
٩ اطلاق اسم الخاص على العام ١٠ عكسه مثالهما غني عن البيان ١١ حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه نحو
واسئل القرية اي اهلها ١٢ عكسه ١٣ اطلاق اسم المحل على الحال كاطلاق النادي على اهله الحال فيه في قوله
تعالى فليدع ناديه ١٤ عكسه كاطلاق رحمة الله تعالى على الجنة التي تحل فيها الرحمة في قوله تعالى واما الذين ابيضت
وجوههم ففي رحمة الله ١٥ تسمية الشيء باسم ما يتعلق به المجاورة نحو جرى الميزاب ١٦ الاول اليه ١٧ الكون عليه ١٨ اطلاق
آلة الشيء عليه كاطلاق اللسان على الذكر في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين ١٩ اطلاق اسم الشيء
على بدله كاطلاق اسم الدم على الدية ٢٠ النكرة في الاثبات للعموم نحو تمرة خير من جرادة ٢١ اطلاق اسم احد الضدين على الآخر
كاطلاق البياض على السواد ٢٢ اطلاق المعرف باللام على الواحد ٢٣ الحذف مطلقا كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا

اي لئلا تفضلوا ٢٤ الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء ٢٥ اطلاق المشبه به على المشبه كاطلاق الاسد على الشجاع ويسمى الاخير استعارة وما عداه مجازا مرسلا لارسال التشبيه فيه وهذا معنى قوله وواحد منها اي من الخمسة والعشرين للاستعارة وهو علاقة التشبيه والبواقي للمجاز المرسل اعلم ان بناء المجاز على قصد اللازم من الملزوم اي الانتقال من الملزوم الى اللازم وهو اي الملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم فرعه وتبعه من جهة ان اليه الانتقال فان كانت الاصلية والفرعية من الجانبين اي يكون كل من الملزوم واللازم اصلا من وجه وفرعا من وجه يجري المجاز من الطرفين اي يجوز استعمال كل منهما في الآخر مجازا والا اي وان لم تكن الاصلية والفرعية من الجانبين فلا اي فلا يجري المجاز من الجانبين بل يجوز استعمال الاصل في الفرع مجازا دون العكس ومثال الاول كالجزء مع الكل فان الجزء تابع للكل بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل لتبعيته فهم الجزء من ذلك اللفظ فيصح ان يطلق الكل ويراد به الجزء والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل من اللفظ الموضوع للجزء ومثال الثاني السبب المحض والمسبب فيصح استعمال اللفظ الموضوع للاول في الثاني دون العكس فيقع الطلاق بلفظ العتق اذ العتق موضوع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها وليس ملك المتعة مقصودا منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق هذا والتفصيل في كتب الاصول والمراد باللازم ههنا اي في مبحث المجاز ما ينتقل الذهن اليه من الملزوم في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كذا في الحاشية على ما بينه علماء الاصول والبيان خلافا للمنطقيين لان المعتبر عندهم اللازم البين بالمعنى الاخص كما هو الحق او الاعم كما هو عند الامام واما علماء الاصول والبيان فقد قالوا ان المعتبر فيه مطلق اللزوم الذهني بمعنى كونه بحيث يلزم من حصول المسمى في الذهن حصوله اما فورا او بعد التامل في القرائن او الامارات هكذا في الحاشية قوله فان كانت تشبيها آه التشبيه في اللغة عبارة عن الدلالة على مشاركة امر لامر في معنى الدلالة مصدر قولك دللت فلانا كذا اذا هديته له والامر الاول هو المشبه والامر الثاني هو المشبه به والمعنى هو وجه الشبه وهي تعم نحو قاتل زيد عمرا لان باب المفاعلة يدل على المشاركة وتعم نحو جاءني زيد وعمرو لان العطف ايضا يدل على المشاركة والتشبيه في الاصطلاح اي اصطلاح فن البلاغة هي عبارة عن تلك الدلالة اي الدالة على مشاركة امر لامر في معنى بحيث لا تكون الدلالة المذكورة على وجه الاستعارة التحقيقية نحو رايت اسدا في الحمام مثال للمنفي فالاسد مستعار للرجل الشجاع ولا على وجه الاستعارة المكنية كما في انشبت المنية اظفارها هذا ايضا مثال للمنفي والمنية من منى الشيء اي قدره سمي الموت بها لانه مقدر وانشبت اي اعلقت يعني علق الموت مخالبه فشبه المنية بالسبع في اغتيال النفوس بالقهر والغلبة واثبت للمنية الاظفار التي لا يكمل ذلك الاغتيال في السبع بدونها ولا على وجه التجريد وهو ههنا عبارة عن ان ينتزع من امر ذي صفة امر آخر مثله فيها مبالغة لكماله فيها كما في لقيت بزيد الاسد حاصل الكلام ان الاستعارة التحقيقية والمكنية والتجريد وان كان فيها دلالة على مشاركة امر لآخر في معنى لكنها لا تسمى تشبيها في الاصطلاح هذا وفيه اي في التجريد خلاف السكاكي صاحب المفتاح لانه داخل في التشبيه الاصطلاحي عنده حيث قال لقيت بزيد اسدا من قبيل التشبيه بحذف اداة التشبيه فالتقدير لقيت بزيد كالاسد وشكلوا لها اي الدلالة المذكورة المسماة بالتشبيه في الاصطلاح بقولهم زيد اسد فانه يسمى تشبيها بليغا لا استعارة فان الاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له بالكلية وفي ذلك المثال المشبه مذكور فلا يكون استعارة هذا والتفصيل في شرح المفتاح وشرح التلخيص في آخر باب التشبيه قوله فاستعارة آه وهي اما مصرحة انما سميت بها لانه صرح فيها بالتشبيه من وجه بذكر المشبه به الذي هو العمدة من اركان التشبيه بخلاف المكنية فانه لم يصرح به بل انما دل عليه بذكر خواصه ولوازمه وهي اطلاق

اسم المشبه به على المشبه فان كان المستعار منه اسم جنس اى غير مشتق فى هذا التفسير يعنى الى انه ليس المراد باسم الجنس ما هو المعهود بل ما دل
على نفس الذات الصالحة لان يصدق على كثير من غير اعتبار وصف من الاوصاف فهى الاستعارة اصلية كالاسد اذا استعير
للرجل الشجاع والقتل اذا استعير للضرب الشديد فالاول اسم عين والثانى اسم معنى وكذا ما يكون مشتقا ولا باسم جنس كالعلم فى نحو رأيت
حاتما وانما سميت اصلية لتحقق الاستعارة فيها بالاصالة لا بتبعية شئ آخر كذا فى شرح المفتاح والا اى وان لم يكن المستعار منه اسم جنس
فتبعية سواء فالاستعارة تبعية كالفعل وما يشتق منه من اسمى الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل واسم الزمان والمكان
والآلة وكالحرف فالتشبيه فى الاولين لمعنى المصدر وفى الثالث لمتعلق معناه وانما كانت تبعية لان الاستعارة تعتمد التشبيه والتشبيه
يقتضى كون المشبه موصوفا بوجه الشبه او بكونه مشاركا للمشبه به فى وجه الشبه والصالح للموصوفية هى الحقائق اى الامور المتقررة الثابتة
كقولك جسم ابيض وبياض صاف دون معانى الافعال والصفات المشتقة منها لكونها متجددة غير متقررة بواسطة دخول الزمان فى مفهومها او عروضه
لها ودون الحرف وهو ظاهر واما الموصوف فى نحو شجاع باسل وجواد فياض وعالم نحرير فمحذوف اى رجل شجاع كذا ذكره القوم كذا فى المطول
ثم ان المستعار له تقسيم آخر للمصرحة ان تحقق حسا او عقلا بان يكون المستعار له امرا معلوما يمكن ان ينص عليه ويشار اليه
اشارة حسية او عقلية فالحسى كالاسد للرجل الشجاع والعقلى كقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اى الدين الحق وهو ملة الاسلام فتحقيقية
لتحقق معناها حسا او عقلا والا اى وان لم يتحقق المستعار له حسا او عقلا فتخييلية ثم لما فرغ الشارح عن التقسيم الى الاصلية والتبعية
باعتبار المستعار منه والتقسيم الى التحقيقية والتخييلية باعتبار المستعار له فشرع فى تقسيم الاستعارة باعتبار آخر غير اعتبار الطرفين فقال
ثم ان لم تقترن بما يلائم المستعار له او منه فمطلقة لخلوها عن ملائم المشبه والمشبه به نحو عندى اسد والا فان قرن بما يلائم المستعار له
فمجردة لتجردها عما يلائم المشبه به نحو قول ابن كثير غمر الرداء اى كثير العطاء استعار الرداء للعطاء لانه يصون عرض صاحبه كما يصون
الرداء ما يلقى عليه ثم وصفه بالغمر الذى يلائم العطاء دون الرداء وان قرن بما يلائم المستعار منه فمرشحة لتزيينها بما يلائم المستعار منه
نحو قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم فانه استعير الاشتراء للاستبدال والاختيار ثم فرع
عليها بما يلائم الاشتراء من الربح والتجارة واما المكنية عطف على قوله اما مصرحة ان لم يصرح بشئ اى لم يذكر شئ من اركان غير المشبه
ودل عليه بذكر ما يختص بالمشبه به نحو انشبت المنية اظفارها وزيد اسد قيل فانه عند علماء البيان تشبيه بليغ بحذف الاداة
لان بناء الاستعارة على تناسى التشبيه وذكر المشبه مع المشبه به يدل على تذكره هذا التفصيل فى التعليق الرضى وقيل قال
علماء الاصول استعارة والكناية لفظ يقصد بمعناه اى المعنى الاول اللازم معنى ثان ملزوم له اى للمعنى الاول فالانتقال فى الكناية
يكون من اللازم الى الملزوم كالانتقال من طول النجاد الى طول القامة وفى المجاز من الملزوم الى اللازم كالانتقال من الغيث الذى
هو ملزوم النبت الى النبت هذا التعريف المذكور للكناية عند بعض علماء البيان هو السكاكى صاحب المفتاح وقال الخطيب صاحب
التلخيص اللفظ المراد به لازم ما وضع له داخلا كان او خارجا فيه تلويح الى انه ليس المراد من اللازم ما يقابل الجزء بل المراد منه ما لا ينفك عما
وضع له سواء كان داخلا فيه كما فى التضمن او خارجا عنه كما فى الالتزام ان قامت قرينة على عدم ارادة الموضوع له فمجاز والا اى
وان لم تقم قرينة على عدم ارادة ما وضع له فكناية فمناط المجاز والكناية كليهما على الانتقال من الملزوم الى اللازم اذ اللازم بما هو
لازم لا يدل على الملزوم لجواز ان يكون اللازم عاما من الملزوم فلا يحصل الانتقال من اللازم الى الملزوم كما هو مزعوم السكاكى
ولما كان يتوهم من نفى الكناية والمجاز كون الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يبق بينهما فرق فدفعه بقوله الا ان ارادة الموضوع له
جائزة فى الكناية فارادة طول النجاد تصح مع ارادة طول القامة دون المجاز فانه لا يصح فيه ارادة المعنى الحقيقى فلا يجوز فى قولنا

رأيت أسداً في الحمام ان يراد بالاسد معناه الحقيقي اعني الحيوان المفترس اذ لابد في المجاز من قرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي فلو انتفى
هذه القرينة انتفى المجاز فادرك **قوله** ولا يشترط سماع الجزئيات آه يعني ان الاعتبار في التجوز لوجود الاتصال اي العلاقة المعلوم نوعه من
استعمال العرب فكانهم حكموا بانه كلما وجد تلك العلاقة جاز استعمال اللفظ في المعنى المجازي عند وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له وهذا
اي اعتبار العلاقة الكلية معنى قولهم في المجاز وضع نوعي وهو اي الوضع النوعي مناط صحة الاستعمال ولا يعتبر الاتصال بشخصه اي لا يشترط
اعتبار العلاقة بشخصها حتى يجب النقل بعينه عن اهل اللغة في آحاد المجاز كما قيل اي قال فئة قليلة انه لا يجوز اطلاق لفظ في معنى
مجازي الا بعد ان يعلم ان العرب يستعملونه في ذلك التجوز كما في الحقيقة مستنداً اي متمسكا بان النخلة لا تطلق على غير الانسان الطويل حاصله
انه لو جاز المجاز لمجرد وجود العلاقة لجاز استعارة اسم النخلة على غير الانسان لمشابهته في الطول التالي باطل لما دريت ان النخلة لا تطلق
على غيره فكذا المقدم ثم اجاب الشارح عن ذلك الاستناد بقوله ولم يعلم اي ذلك القائل المفهوم من قوله قيل ان عدم الاطلاق اي
عدم اطلاق النخلة على غير الانسان الطويل انما هو لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف كما بينه بقوله لفوت المشابهة
فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة اي كاختصاص الشجاعة بالاسد ولما كان يتوجه عليه ان الطول له مزيد اختصاص بالنخلة والالما جاز
استعارتها للانسان الطويل والتالي باطل فالمقدم مثله واذن لزم صحة اطلاق النخلة على غير الانسان الطويل وهو كما ترى فتم الاستناد
وسقط الجواب ازاحه بقوله ولعل الجامع اي اخص الاوصاف الجامع بين المشبه والمشبه به ليس مجرد الطول حتى يتوجه ما ذكرنا بل
الجامع هو الطول مع فروع اي اغصان في اعالي النخلة وتمايل فيها قيل حاصله ان الوصف الجامع في استعارة النخلة ليس
هو الطول فقط حتى يصح استعارتها لكل طويل بل هو الطول مع فروع واغصان في عاليها وطراوة وتمايل فيها فكما ان على راس النخلة
فروعاً واغصاناً مائلة الى الارض كذلك على راس الانسان الطويل شعوراً مائلة اليها وهذا المجموع لا يوجد في غير الانسان الطويل
فلا يصح استعارتها له وانما يوجد في الانسان الطويل فيصح استعارتها انتهى بالفاظه انت تعلم ما فيه من الركاكة اذ ح يلزم ان لا يصح
استعارة النخلة الا لانسان طويل يكون على راسه شعور طويلة مائلة الى الارض وهو كما ترى فانه يصح اطلاقها على انسان طويل سواء
كان على راسه شعور ام لا فالحق ان يقال كما ان في النخلة طولاً واغصاناً كذلك في الانسان الطويل طول وايدي كالاغصان
وهذا المجموع لا يوجد في غير ذلك الانسان لكن يبقى ههنا كلام آخر وهو انه يلزم ان يجوز استعمال النخلة في شجر آخر مثلها مع انه لا يوجد
في كلامهم فتامل كذا في الحاشية لا يبعد ان يقال ان النخلة لا تثمر حتى ان تميل الى نخلة اخرى فكانها عاشقة عليها ولعل هذا لا يوجد
في شجر آخر وايضا من خواص النخلة انها تهلك اذا قطعت رؤس اغصانها كما نقل عن بعض اصحاب الفلاحة فافهم والدليل على المختار
اي على المذهب المختار من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم نوعها في استعمال العرب لا يشترط اعتبار بشخصها ان الاستعارات
البديعة التي لم تسمع باعيانها اي باشخاصها من اهل اللغة من فنون البلاغة التي بها يرتفع طبقة الكلام فلو لم يعتبر نوع العلاقة بل
يشترط شخصها لما كان اختراع الاستعارات البديعة الغريبة من شعب البلاغة واللازم باطل فالملزوم مثله باجماع المحققين
واتفاق الراسخين **قوله** علاقة المجاز آه اقول يعرف المجاز بتصريح اهل اللغة باسمه كقولهم هذا اللفظ مجاز او رسمه كقولهم
هذا اللفظ مستعمل في غير ما وضع له وبصحة النفي في نفس الامر كقولك للبليد ليس بحمار تفصيله انه اذا علم ان للفظ معنى حقيقياً
ثم اطلق على معنى آخر بان يكون اطلاقه على هذا المعنى بالنسبة الى ذلك المعنى مستحيلاً فهو مجاز كما اذا علم المعنى الحقيقي للحمار ثم
اطلق على البليد لحماقته فاطلاقه عليه مستحيل ويصح نفيه عنه بان البليد ليس بحمار فاذا قيل انه حمار فيعلم انه مجاز ويعرف المجاز بتبادر
الغير وهو المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرينة الصارفة عن المعنى الاصلي على عكس الحقيقة متعلق بقوله بصحة النفي وبقوله بتبادر الغير

فالمعنى ان علامة الحقيقة عدم صحة النفي في نفس الامر ولذلك لا يصح ان يقال للبليد انه ليس بانسان حقيقة وعدم تبادر المعنى الحقيقي عند قيام القرينة الصارفة وعلامة المجاز اطلاقه على بعض معناه اي بعض افراد معناه الحقيقي كالدابة اي كاطلاق الدابة الموضوعة لما يدب على الارض على الحمار لانه من بعض افراد ما يدب على الارض فهذا الاستعمال مجازي لان لفظ الدابة غير موضوع لهذا المخصوص واما اذا اطلقت عليه باعتبار مجرد انه يدب على الارض من قطع اللحظ عن كونه من افراده فيكون ذلك الاستعمال حقيقة فاحفظ قوله النقل والمجاز اه قال المصنف في الحاشية المنهية مستدلا على اولوية النقل والمجاز من المشترك لانهما اي النقل والمجاز اغلب اكثر من الاشتراك بالاستقراء حتى قيل ان شطرا من اللغة في المجاز والمنقول فيه اشارة الى ان الاستقراء يفيد الظن بالقضية الكلية لا الجزم بها الحاق المشكوك بالاعم الاغلب يعني اذا علم ان اكثر افراد شئ كذا فالظن بحكم في المتردد في كونه مجازا او مشتركا انه مجاز وحقيقة به لكونه اعم واغلب وعلى هذا القياس حال النقل وايضا ان المجاز قد يكون ابلغ اي من الحقيقة المعلومة فما ظنك بالحقيقة المترددة كما في ما نحن فيه يعني انه اولى بالترجيح عليها فان قولك اشتعل الراس شيبا ابلغ من شاب فانه شبه الشيب في بياضه وانارته بشواظ النار وشبه ظهور الشيب وانتشاره في الشعر باشتعال النار ثم اخرج الكلام مخرج الاستعارة فكانه صار الكلام واشتعل الشيب في الراس ثم اسند الاشتعال الى الراس الذي هو محل الشيب مبالغة وجعل الشيب مميزا ايضاحا للمقصود فحصل فيه مجازان احدهما لغوي حيث استعير شواظ النار للشيب وثانيهما المجاز العقلي في الاسناد حيث اسند اشتعل الى الراس لا الى الشيب هذا وايضا ان الاشتراك عطف على قوله ان المجاز فهو وجه آخر لاولوية النقل والمجاز عن الاشتراك مخل بالتفاهم عند خفاء القرينة على خلاف النقل والمجاز فانه يحمل المخاطب عند القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي على المعنى المجازي والا فعلى الحقيقة وكذلك المنقول فيه ان المشترك غير مخل بالتفاهم عند وجود القرينة واما عند عدمها فهو والمجاز سيان انت تعلم ان القرينة مشروطة في المجاز فاذا اعدمت تعينت الحقيقة للارادة بخلاف المشترك فانه لا اشتراط القرينة فيه فيخل بالتفاهم فادركه ثم اعلم ان الحقيقة اذا كانت متعارفة فهي اولى من المجاز بالاتفاق وان كانت الحقيقة متروكة فالمجاز اولى من الحقيقة بالاتفاق وان كانت الحقيقة مستعملة مع تعارف المجاز اي غلبته في التعامل عند مشائخ بلخ وفي التفاهم عند البعض فلو حلف ان لا ياكل لحما فبحسب التفاهم يقع على لحم الآدمي والخنزير بخلاف التعامل فقد قيل المجاز اولى هذا عند الصاحبين محمد وابي يوسف رح ووجه تمسكهما ان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط عن درجة الاعتبار بمنزلة المهجور فيترك ضرورة انت تعلم ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها وهي ههنا الاستعمال فيكون في صدد التعارض وقال امامنا ابو حنيفة رح الحقيقة اولى من المجاز لان الاصل اي الحقيقة لا تترك الا بالضرورة وهي كون الحقيقة متروكة وظاهر ان هذه الضرورة منتفية فيما نحن فيه اذ الكلام في كون الحقيقة مستعملة مع تعارف المجاز قوله والمجاز اولى اه لانه اي المجاز ابلغ واوسع في الكلام ولانه اكثر وجودا من النقل فيكون اولى منه كاللفظ حين دورانه بين المجاز والنقل يكون محمولا على المجاز اعلم ان الامر الداعي الى المجاز اما لفظي وهو ما يورث اللفظ حسنا عرضيا او معنوي وهو ما يورث المعنى حسنا ذاتيا فالاول بينه بقوله قد يكون اختصاص لفظه بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة ركيكا كالخنفقيق بمعنى الرجل السخي والمرأة القوية القلب ولفظ المجاز عذبا كما تقول رايت حاتما او صلاحيته للشعر بان لا يكون الشعر موزونا باستعمال لفظ الحقيقة ويكون موزونا باستعمال لفظ المجاز او اصناف البديع كالتجنيس فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة كقولهم البدعة شرك الشرك والسجع فاذا كان السجع واليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع هكذا في التوضيح والمقابلة كقول الشاعر ع ضحك المشيب براسه فبكى + وغيرها كالمطابقة والقلب والترصيع والثاني ذكره بقوله وقد يكون اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة اسم ابي حنيفة رحمه الله لرجل عالم او التحقير

كاستعارة المهج وهو الزباب الصغير للجاهل او الترغيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات او الترهيب كاستعارة السم لبعض المطعومات
او التهديد او زيادة البيان اي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة
من رايت شجاعا هذا والتوضيح في التوضيح او تلطف الكلام اي قد يكون الداعي الى المجاز تلطف الكلام فهو منصوب معطوف على
قوله اختصاص لفظه كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب للفحم فيه جمر موقد ليفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب
سرعة التفهم او مطابقته اي مطابقة الكلام لتمام المراد وهو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال بتراكيب مختلفة في وضوح الدلالة
وخفائها وهذا لا يتصور بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويهما في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن هذا بالدلالات
العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم وضوحا وخفاء فاذا قصد المطابقة لتمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة
في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك ثم لما كان لقائل ان يقول ان عدم حصول الدواعي المذكورة من الحقيقة مسلم
لكن تعيين طريق حصولها من المجاز كما هو المدعى في حيز المنع فانه لم لا يجوز حصولها من المنقولات دفعه بقوله وهذه المعاني كما قد
لا تحصل من الحقائق لا تحصل من المنقولات وتقرير الدفع غني عن الشرح قوله اما الفعل آه لان المجاز في الفعل والمشتقات كاسم الفاعل
والمفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل واسم الزمان والمكان والآلة بتبعية وقوعه اي وقوع المجاز في المبادي كما يقال الدال ناطق
فاستعير النطق الذي هو المبدأ للناطق اولا للدلالة التي هي مبدأ الدال ثم استعير الناطق المشتق للدال وكذلك المجاز في الادوات
يتحقق بعد الوقوع اي وقوع المجاز في المتعلق كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل الذي هو متعلق معناه اي معنى اللام للتعقيب متعلق
بقوله يستعار ثم بواسطتها اي بواسطة هذه الاستعارة استعير اللام له اي للتعقيب نحو قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدوا وحزنا فانه شبه ترتب العداوة على الالتقاط بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على
ترتب العلة الغائية الذي هو المشبه به فجرت الاستعارة اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام فصارت اللام بواسطة استعارتها
لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص هذا ما ذكرنا في التعليق المرضي والمراد بمتعلق معناه اي معنى الحرف ما يعبر به
عند تفسير معاني الحروف كما يقال من للابتداء والى للانتهاء وفي للظرفية فهذه اي الابتداء والانتهاء والظرفية ليست معانيها
اي معاني الحروف والا لكانت اسماء لا حروفا لان الابتداء مثلا مستقل والحرف غير مستقل والتالي باطل فالمقدم مثله بل انما هي
اي الابتداء والانتهاء والظرفية متعلقات معانيها اي معاني الحروف من حيث تعليلية انها اي معاني الحروف راجعة اليها
اي الى الابتداء وغيره بنوع استلزام هو استلزام المقيد للمطلق اذ معاني الحروف غير مستقلة آلة لملاحظة غيرها كالسير مثلا فهو ابتداء
مقيد بخلاف مفهوم لفظ الابتداء فانه معنى مستقل قال الامام فخر الدين الرازي رح المجاز بالذات اي بلا اعتبار امر آخر كالوصف
هكذا في الحاشية لا يوجد في الاعلام ورد عليه المصنف رح تبعا لحجة الاسلام محمد الغزالي رح فانه يقول قد يدخل المجاز في الاعلام ايضا فيما نقل عنه
اي في الحاشية المنقولة عن المصنف بانه ماذا يقول في مثل قولهم لكل فرعون اي مبطل موسى اي محق وكقولهم هذا سيبويه اي نحوي
كامل كسيبويه في النحوية تامل اشارة الى الجواب الذي ذكره في الحاشية بقوله والجواب ان ههنا ليس مجازا بالذات بل باعتبار
دلالتهما على وصف مشهور فجعلا باعتباره كالجنس المشترك بين الافراد المتعارفة وغيرها انتهى قوله مع اتحاد المعنى آه لما كان يتوهم
ان يتوهم ان تعريف الترادف بتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى غير مانع فان اللفظين المشتركين في المعنى التضمني كالانسان والفرس
المشتركين في الحيوان او المشتركين في الالتزامي كالنار والشمس المشتركين في الحرارة يصدق عليهما ذلك التعريف مع انهما ليسا
بمترادفين دفعه بقوله المراد به اي بالمعنى ما وضع له لا جزؤه ولا الخارج عنه حتى يتم التوهم فيخرج عن تعريف الترادف اللفظان المشتركان

في غيره اي غير الموضوع له وهو الجزء والخارج تفصيل الدفع ان اللفظين المشتركين في المعنى التضمني والالتزامي لا يصدق عليهما التعريف المذكور
لعدم اتحاد ما وضع له اذ الدلالة على الجزء ليست من حيث انه موضوع له بل انما الدلالة عليه من حيث انه جزء الموضوع له وهكذا الدلالة
على الخارج فالتعريف مانع البتة قال المصنف في الحاشية وهو اي الترادف بخلاف التابع فان التابع لا يستقل بالافادة
بدون المتبوع بل هو اي التابع مهمل وايضا فرق آخر بين الترادف والتابع وهو انه يشترط في التابع ان يكون على زنة وزن المتبوع
كشيطان ليطان بخلاف المرادف فانه لا يشترط فيه ذلك هذا كلامه اي كلام المص في الحاشية ونحو عطشان نطشان فان
نطشان لا يفرد بالذكر ولو افرد لم يدل على شيء اصلا بخلاف عطشان قال ابن دريد استشهادا على ذلك سألت ابا حاتم عن معنى قولهم
نطشان فقال ما ادري ما اعلم ما هو بخلاف عطشان فانه يدل على معناه والتاكيد المعنوي والحد والمحدود وايضا بخلافه اي بخلاف المرادف
اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة فانه يدل على عدة اشياء معلومة بعبارة على حدة مفصلة بخلاف المحدود فانه يدل على امر
واحد مجمل معلوم بالصورة الوحدانية فلا اتحاد بينهما من كل وجه للفرق بين الاجمال والتفصيل ولا بد في الترادف من الاتحاد من كل وجه
ومن هٰهنا ظهر عدم الترادف بينهما وبطل ما زعم من ان بينهما ترادفا حيث قيل ما الحد الا تبديل لفظ بلفظ اجلى وامر التاكيد ظاهر فانه لا بد
من الترادف من الاتحاد في المعنى وفي التاكيد المعنوي نحو جاء زيد نفسه ليس فيه ذلك الاتحاد بل انما الاتحاد هناك في المصداق واما التاكيد
اللفظي فامره اظهر اذ لا بد في الترادف من التخالف في اللفظ وهو مفقود في التاكيد اللفظي نحو جاء زيد زيد قوله لتكثير الوسائل اي افادة ما في الضمير
فان بعض الالفاظ قد ينساه بعض اللافظين ويتذكر بعضها فيسهل عليه الافادة والاستفادة بالبعض دون البعض وبعض الالفاظ
قد يكون مرا على بعض الالسنة وكريها للآذان بعض السامعين وحلوا ومنشطا للبعض فيترك هذا البعض ويختار البعض الآخر اختلفوا في
وقوع الترادف هل هو واقع في اللغة ام لا فقيل لا يقع لخلو الوضع عن الفائدة تقريره انه لو كان الترادف واقعا لكان وضع احد اللفظين
عبثا وخاليا عن الفائدة واللازم باطل فان تجويز العبث على الواضع الحكيم غير جائز فالملزوم مثله واما الملازمة فبينها بقوله لان احد
من المترادفين كاف للافهام فلا فائدة لوضع الآخر وما ظن منه اي من الترادف فهو ليس منه بل هو من باب اختلاف الذات
والصفة بان يكون احد اللفظين موضوعا لنفس الذات والآخر لصفة تلك الذات كالانسان والضاحك او من باب اختلاف الذات و
صفتها اي صفة الصفة كالانسان والفصيح لان الفصاحة صفة المتكلم الذي هو صفة الانسان او من باب اختلاف الصفة وصفة
كالمنشي والكاتب او من باب اختلاف الصفة وصفتها اي صفة الصفة كالمتكلم والفصيح وكذا الجزء والصفة والجزء وصفة الصفة كالناطق والكاتب والناطق
والفصيح والاصح وقوعه اي وقوع الترادف كالجلوس والقعود للهيأة المخصوصة والاسد والغضنفر للحيوان الخاص كما يدل عليه اي على وقوع الترادف
الفحص اي الاستقراء باللغة والفائدة اي فائدة الترادف التوسيع ضد التضييق في التعبير اي تعبير المقصود لتكثير الذرائع الوسائل جمع ذريعة الى اداء المقصود
قد دريت تفصيله فيما سلف فتذكر والفائدة تيسير النظم اذ قد يصلح احد المترادفين للقافية او لوزن الشعر دون الآخر وتيسير النثر فربما يصلح احدهما
للسجع دون الآخر وتيسير غيره من انواع البديع كالتجنيس مثلا هو عبارة عن التشابه في اللفظ مع الاختلاف في المعنى فيجوز ان يحصل
التجنيس باحدهما دون الآخر نحو قول ابي تمام شعر ما مات من كرم الزمان فانه + يحيى لدى يحيى بن عبد الله + وكقولك اشتريت
البر وانفقته في البر فلو اقيم لفظ الحنطة مقام البر لفات السجع وكالقلب نحو ربك فكبر دون فعظم قوله فلا يجب اه قال المصنف
في الحاشية اي يجب صحة اقامة كل من المترادفين مقام الآخر في حال الافراد من غير عامل ملفوظا او مقدر يصح اتفاقا ولا يجب اتفاقا
واما في حال التركيب مع العامل او المعمول او غيرهما من المتعلقات فقيل يجب اي اذا استدعيه دراج كذا في الحاشية وهو الاصح عند
ابن الحاجب رح وقيل لا يجب بل قد يمتنع وانكانا من لغة واحدة وآثره البيضاوي في المنهاج وصححه الامام الرازي رحمه الله

فی الحصول وقیل یجب ان کان ای المرادفان من لغة واحدة والا فلا یجب بل یمتنع اقول لا اخفاء فی ان المدعی لو کان نفس الصحة فی الجملة ای فی بعض المواد فلا یتصور فیه خلاف نزاع للاتفاق علیها ولذا جعل محل الخلاف وجوب الصحة ولزومها ای کلیا متحققا فی جمیع المواد فمن قال بوجوبها ای وجوب الصحة استدل بانها ای الصحة لو امتنعت لکان الامتناع لمانع بالضرورة وهو ای المانع اما من تلقاء جانب المعنی وهو باطل لانه ای المعنی واحد فیهما ای فی المترادفین والا لزم الخلف او المانع من تلقاء الترکیب وهو ایضا منتف لانه لا حجر لا باس فیه ای فی الترکیب اذ اصح الترکیب افاد المقصود والمترادفان سیان فی هذه الافادة والماهیات الترکیبیة موضوعات باوضاع نوعیة ولم یشترط فیها ان یکون المحکوم علیه ذلک اللفظ او غیره فالترکیب بما هو هو لا حجر فیه وذلک معلوم من اللغة واختار المصرح تبعا للامام الرازی انه لا یجب الصحة وان کانا من لغة واحدة فان اصناف البدیع قد یحصل باحدهما ای باحد المترادفین فقط فیصح ضم ذلک المترادف فی الترکیب دون الآخر اما دریت ان السجع یحصل فی قولک ما ابعد ما فات وما اقرب ما آت ولو قیل ما ابعد ما انقضی او ما اقرب ما هو مستقبل لفات السجع جزما فصحة الضم من العوارض اللاحقة للالفاظ دون المعانی بامور خارجة متعلق باللاحقة تفصیله ان نفس اللفظ والمعنی فی المترادف وان لم یمنع اقامة احد المترادفین مقام الآخر لکن صحة الضم بحسب متفاهم اهل اللغة من عوارض الالفاظ بامور خارجة عن المعنی واللفظ فیصح فی بعض الالفاظ دون الآخر فهذه العوارض هی المانعة من الاقامة فی بعض المقام ویؤیده قولهم صلی الله علیه لا یقولون فی موضعه دعا علیه اذ استعمال الدعاء مع کلمة علی یفید التضرر بخلاف الصلوة یعنی کلمة علی اذا اقترنت بالدعاء کانت للتضرر کما ان اللام معه للانتفاع نحو دعا له ولیست للتضرر اذا کانت مقارنة للصلوة ومن ههنا ظهر الجواب عن استدلال القائلین بوجوب الاقامة فان المانع لا ینحصر فیما ذکره المستدل من تلقاء المعنی او الترکیب اذ اصناف البدیع کالتجنیس والوزن وغیرهما مما یقتضی ضم احدهما ومنع الآخر ایضا من موانعه کذا فی الحاشیة **قوله** بل بین المفرد آه الجمهور علی نفیه ای نفی الترادف بین المفرد والمرکب وزعم البعض انه متحقق اذ لا فرق بین العدم وسلب الکون وکذا بین الانسان والحیوان الناطق واستدل علی مذهب الجمهور بوجهین احدهما قوله بناء علی اعتبار اتحاد نوع الوضع فی الترادف وفی المفرد وضع شخصی وفی المرکب وضع نوعی فاختلاف الوضعین یقتضی نفی الترادف بینهما وثانیهما قوله او للمتفاوت بینهما ای بین المفرد والمرکب بالاجمال فی المفرد والتفصیل فی المرکب هذا ای الثانی وجه حسن سدید بالنسبة الی الوجه الاول لان وضع المفرد ایضا کوضع المرکب قد یکون نوعیا کما فی المشتقات فانقطع عرق الفرق بین وضعیهما فادرک

قوله ان قصد به الحکایة آه الواقع المذکور فی المتن هو المحکی عنه والمشهور انه ای المحکی عنه عبارة عن النسبة بحسب وجودها ای تحققها فی نفسها ای مع عزل النظر عن اعتبار المعتبر وفرض الفارض ولهذا ای لکون المحکی عنه عبارة عن تلک النسبة قیل القائل هو المحقق الدوانی فی شرحه للتهذیب لا یجب التغایر بین الحکایة والمحکی عنه بالذات بل یکفی التغایر بینهما بالاعتبار واستدل علیه بقوله فان الفاء للتعلیل النسبة الموجودة فی خصوص لحاظ العقل هذه مرتبة الحکایة ان کانت تلک النسبة موجودة فی نفسها مع عزل النظر عن تلک الخصوصیة ای فی لحاظ العقل وهذه مرتبة المحکی عنها کانت النسبة المذکورة صادقة والا ای ان لم تکن موجودة فی نفسها بدون تلک الخصوصیة فکاذبة فظهر ان الفرق بین الحکایة والمحکی عنها بالاعتبار فهذا المذکور معنی قولهم المعتبر فی صدق العقود ای القضایا مطابقة نسبتها ای نسبة العقود الذهنیة ای الموجودة فی خصوص لحاظ العقل للنسبة الخارجیة ای المتحققة فی حد نفسها مع عزل النظر عن تلک الخصوصیة تقریر المرام ان الکلام الذی دل علی وقوع النسبة بین الشیئین اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها فی الذهن لا بد ان یکون بینهما نسبة ثبوتیة او سلبیة لانه اما ان یکون هذا ذاک او لم یکن وتلک النسبة هو الواقع والخارج ونفس الامر هذا والتفصیل فی التعلیق المرضی فلما کان یتوهم ان النسبة لیست من الموجودات الخارجیة بل من الامور الاعتباریة فکیف یصح تحققها فی الخارج حتی

يستقيم مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية ازاحه بقوله والمراد بالنسبة الخارجية الخارج عن خصوص اللحاظ وعمل الذهن يعني يكون تحققها مع قطع النظر
عن اللحظ وليس المراد الخارج عن المشاعر حتى يتم ذلك التوهم لا يعني ليس المراد بالنسبة الخارجية ما يتوهم ازاحة لذلك التوهم والمتوهم هو العلامة
القوشجي والمحقق التفتازاني ان الخارج ظرف نفس النسبة لا اي ليس ظرفا لوجودها فلا يلزم وجود النسبة في الخارج اما دريت ان الموجود
الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه والامرية في انه لا يلزم من كون الخارج ظرفا لنفس النسبة كونه ظرفا لوجودها فان علة
للنفي المذكور في قوله لا ما يتوهم الوجود نفس صيرورة الذات في ظرف ما خارجا كان او ذهنا يعني جعل الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها مما
لا تحصل له عند المحصلين فوجود النسبة ليس الا بالمعنى المصدري المعبر عنه في الفارسية ببودن فصيرورة النسبة في الخارج هو وجودها فيه فكيف ينسلخ
اي ينفك الوجود عنها اي عن النسبة فيه اي في ظرف ما فلزم وجود النسبة في الخارج وهو كما ترى فسقط الازاحة وبقي التوهم كما كان في ما اتفق عليه
ارباب التحقيق ومنهم المحقق الزاهد الهروي هو ان المحكي عنه ومصداق الحمل فيه اشارة الى انهما متحدان عند ارباب التحقيق في العقود اي القضايا
الحملية كون الموضوع في نفسه بحيث يصح عنه الحكاية بانه اي الموضوع هو المحمول هذا في الموجبة او ليس الموضوع هو المحمول هذا في السالبة وهذه الحيثية
اشارة الى قوله بحيث يصح آه تختلف باختلاف نحو اي خصوصية الحمل ففي حمل الذاتيات كقولنا الانسان حيوان يكون المحكي عنه نفس الذات من
حيث هي يعني تقرر الموضوع من دون اعتبار حيثية زائدة وفي حمل الوجود كقولنا الانسان موجود يكون ذات الموضوع من حيث استناده الى الجاعل
وفي حمل الاوصاف العينية كقولنا الجسم ابيض يكون المحكي عنه ذات الجسم مع مبدأ المحمول وهو البياض الحال فيه هذا والتفصيل في التعليق المرضي
وسيجيء تفصيله اي في مبحث التصديقات ان شاء الله تعالى والمعنى قولنا زيد قائم في نفس الامر انه في نفسه على حيثية هي مبدأ اي منشأ
لانتزاع القيام عنه اي عن زيد وان لم يكن ثمه فارض ولا فرض والمحكي عنه في العقود الشرطية هو كون النسبتين اللتين احدهما في المقدم
والآخر منهما في التالي في انفسهما على حيثية بها صحة الحكم بالاتصال في المتصلة او الانفصال في المنفصلة وهذه الحيثية اي الحيثية التي بها صحة الحكم آه
ايضا مختلفة باختلاف نحو الاتصال والانفصال من بيان للاختلاف اللزومي والعنادي والاتفاقي فالمحكي عنه في المتصلة هو كون المقدم
بحيث لا يفارقه وجود التالي لزوما او اتفاقا او عدمه كذلك وفي المنفصلة هو كون المقدم بحيث ينافيه التالي او لا ينافيه فعلى هذا اي
على ما اتفق عليه ارباب التحقيق يجب التغاير الذاتي بين الحكاية والمحكي عنهما واستدل عليه بقوله فان الحكاية نفس مفهوم القضية لا حقيقتها لان
حقيقة القضية ما يصح ان يتعلق به التصديق وهو المحكوم عليه وبه بشرط كون النسبة الرابطة متوسطة بينهما عارضة لها فهي خارجة عما يتعلق به
التصديق فتامل كذا في الحاشية والنسبة معتبرة في المفهوم اي مفهوم القضية والمحكي عنه هو مصداقها اي مصداق القضية وهي اي النسبة
خارجة عنه اي عن مصداق القضية لان المصداق في الحملية امر يكون بحيث يصح عنه الحكاية بالايجاب والسلب وهذا الامر قد يكون نفس تقرر
الموضوع من دون اعتبار امر آخر انضمامي او انتزاعي وقد يكون تقرر الموضوع بحيث يتصف بمبدأ المحمول بان يكون منضما اليه ومنتزعا عنه وهكذا
حال الشرطيات على ما عرفت آنفا قوله ومن ثمه توصف آه فان مناط الاتصاف بهما اي بالصدق والكذب هي الحكاية اذ النقاش اذا
نقش شبحا اي صورة في اللوح من غير ان يقصد به اي بالنقش النقل اي الحكاية عن شيء لا يجري عليه اي على النقاش الاعتراض
بعدم المطابقة اي بان هذا النقش غير مطابق للواقع وذلك لان كل نقش فهو في مرتبة ذاته نقش لا غير وهذا على خلاف ما اذا قصد النقاش
اي بالنقش الحكاية عن صورة زيد مثلا واذن يجري عليه الاعتراض بعدم المطابقة فالصدق عبارة عن مطابقة الحكاية لما يحكى عنه والكذب
عبارة عن عدمها اي عدم المطابقة عما من شأنه هي اي المطابقة فظهر ان مناط الاتصاف بالصدق والكذب هو الحكاية فالقضية لاشتمالها
على الحكاية عن الواقع تتصف بالصدق والكذب فلا سبيل للعلوم التصورية اليهما اي الى الصدق والكذب لعدم الحكاية فيها وما اي
المطابقة التي يجري فيها اي في العلوم التصورية وتختص بها اي بتلك العلوم هي المطابقة لما قصد تصوره كمطابقة الحيوان الناطق للانسان

وانما اختص هذه المطابقة بالعلوم التصورية ولم تجر في العلوم التصديقية لاخذ لفظ التصور في تفسير تلك المطابقة واما المعنى مطابقة الصورة لما هي له
اي للذي الصورة فهي تعم الكل اي جميع التصورات والتصديقات صادقة كانت او كاذبة فان الصورة التصديقية كقولنا العالم
مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم وتوضيحه ان تلك المطابقة عبارة عن كون الشئ بحيث
ينكشف به شئ فالمطابق بالكسر ما ينكشف به الشئ والمطابق بالفتح ما ينكشف ولما كان مبدأ الانكشاف هي الصورة قالوا المطابقة كون الشئ
صورة لذي صورة وعلى هذا المعنى جميع التصورات والتصديقات مطابقة سواء كانت صادقة او كاذبة فانها كلها مبدأ الانكشاف معلومها
سواء تحققت تلك المعلومات اولا فلا سبيل لعدم المطابقة في شئ منها وهذا معنى قول الشارح ولا سبيل لمقابلها اي مقابل تلك المطابقة
وهو عدم المطابقة لما هي صورة له الى شئ من العلوم اذ كل صورة تصورية وتصديقية لا تكون الا مطابقة لما هي صورة له كما لا يخفى ومن هنا
اي من كون كل صورة مطابقة لذيها يستقيم قولهم كل موجود ذهني موجود في نفس الامر فان كل صورة مطابقة لذيها وكونها في
نفسها عبارة عن كونها مطابقة للمعلوم اعني ذي الصورة فتكون موجودة في نفس الامر ويستقيم ايضا قولهم انها اي نفس الامر عبارة
عما يفهم من القول بان الامر كذا في نفسه وذلك لان معنى كون الامر كذا في نفسه يرجع في الصور الذهنية الى انها مطابقة لمعلوماتها سواء
كانت تلك الصورة تصورية او تصديقية كما **قال في الحاشية** تحقيقه ان الصورة الذهنية بما هي ذهنية تصورية كانت او تصديقية كونها
في نفسها عبارة عن مطابقتها للمعلوم اذ كونها في نفسها هو وجودها في نفسها مع عزل النظر عن خصوص قيامها وملاحظتها اياها انتهى كما
هو الحق اي كون نفس الامر عبارة عما يفهم من القول الخ هو الحق وهذا المعنى اي معنى نفس الامر ليس مغايرا لما تلونا عليك في المعلومات
التصديقية بل عينه تفصيله ان الصورة العلمية التصديقية من حيث انها صورة تصديقية حاكية عن الواقع اعني المعلوم التصديقي فمعنى
كونها في نفسها كون موضوعها في نفسه بحيث اخذ المحمول عنه فمعنى قولهم الامر كذا في نفسه يرجع في القضايا بما هي حكاية الى المحكي عنها
بالمعنى المذكور سابقا وهو ان المحكي عنه في العقود الحملية هو كون الموضوع في نفسه بحيث يصح عنه الحكاية بانه هو المحمول وفي العقود الشرطية الخ
وبالجملة كون الصور الذهنية حكاية معتبرة في التصديقات بخصوصها دون الصور الذهنية مطلقا تصورية كانت او تصديقية دون
التصور بخصوصه فاعلم واذكر قوله قيل ايضا اي نفس الامر عبارة عن المبادي العالية اي العقول المجردة ويرد عليه اي على كون
نفس الامر عبارة عن المبادي العالية ان قولنا الباري تعالى موجود في نفس الامر صادق بلا ارتياب مع انه تعالى ليس موجودا فيها
اي في المبادي العالية بنفسه اي بحقيقته التامة وبشخصه الحق وذلك لانه لو كان الباري تعالى موجودا في المبادي العالية
بنفسه لزم تعدد الواجب تعالى لكونها عشرة ثم زيف ذلك الايراد بقوله وفيه ان امتناع وجوده تعالى بنفسه فيها اي في المبادي العالية
لا يوجب ان لا يكون هذا العقد اي قولنا الباري تعالى موجود في نفس الامر موجودا فيها كيف وهو اي ذلك العقد من عقائدنا الحاصلة
فينا اي في اذهاننا السافلة فما ظنك بالاذهان العالية يعني يكون حصوله في تلك الاذهان بالطريق الاولى فتدبر في الحاشية
فيه اشارة الى انه يمكن ان يقال ان الكلام في انه تعالى موجود بنفسه في نفس الامر ولو كانت هي عبارة عن المبادي العالية
لم يصدق ذلك الحكم اذ هو سبحانه ليس موجودا بنفسه فيها ووجود العنوان والمفهوم المحكوم عليه في العقد لا يكفي ولا يضر انتهت
وقد يقال انها اي نفس الامر عبارة عما يقتضيه الضرورة الى البداهة او البرهان ثم زيفه بقوله ولا يخفى ان كثيرا من النظريات نحكم
بصدقها في نفس الامر ولو لم يوجد البرهان لانتفائه هناك ولا يقتضيها الضرورة كالحدسيات بناء على انها نظريات كما هو المقرر
عند المحققين فلا ضرورة ولا برهان ههنا فاندفع كون نفس الامر عبارة عن الضرورة او البرهان وتفصيل المقام على ما قال الشارح
في مبحث التصديقات ان المطالب التصديقية المجزوم بها شعور المبادي دفعة وان كانت بديهية على المشهور لكن المحققين ذهبوا

على جواب المحقق الدواني فان المحقق انما اجاب عنه اي عن الاعضال المذكور على تقدير حمل الموضوع المشار اليه بهذا اي بلفظ هذا نفس هذا
العقد التفصيلي لا العقد الاجمالي فاذن يكون العقد التفصيلي هو المحكي عنه وكان هذا العقد هو الحكاية ايضا فلا تغاير بينهما اصلا وعليه اي على
ذلك التقدير بناء الاعضال وعلى هذا كما ان جواب المصنف ليس جوابا عن جواب المحقق الدواني كذلك ليس بجواب عن اصل الاعضال
فانما الجواب عنه جواب المحقق الدواني بانه ليس بخبر فتدبر اشارة الى ان النسبة التفصيلية لا يمكن التعبير عنها بلفظ مفرد ولا يمكن عليها الحكم
الحملي كما في اطراف الشرطية فالاشارة بلفظ هذا والحكم عليها بهو هو لا يمكن الا بالملاحظة الاجمالية لما عرفت ان الاشارة بهذا انما تقع في الآن
وهذا اضاف لان تقع فيه لحاظات كثيرة منفصلة فالجواب جواب المصنف باثبات المغايرة بين الحكاية والمحكي عنها بالاجمال والتفصيل

قوله فانحل الاشكال آه حسن حاصله تقريراته ان قول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب لم يتكلم فيها اي في هذه الساعة الا بهذا الكلام
فهو فرد من افراد موضوعه لما كان ينساق منه ان لموضوعه افرادا فاضرب عنه بقوله بل ليس له اي لذلك الموضوع فرد موهوم او موجود الا
هذا فصدقه يستوجب كذبه وبالعكس وقد اجاب عنه المعلم الاول للحكمة اليمانية في الافق المبين ان نفس هذا العقد انما تكون فرد الموضوعه من حيث
ان طبيعة الكلام في هذه الساعة مع قيد ما اي قيد كان مع عزل اي قطع النظر عن خصوصية اي خصوصية القيد اي من حيث انه نفس
الخصوصية حمل فيه اي في العقد خصوص هذا المحمول اي كاذب فان دليل لقوله مع عزل النظر عن خصوصيته ذلك اي خصوص المحمول مناط
خصوص الفردية وليس الكلام فيه اذ معيار تشخصها اي ليس خصوص المحمول مناط تشخص الفردية وهو عبارة عن مرتبة الماهية النوعية المتشخصة با
لتشخص كان واما ما يجب به سراية الحكم على العنوان الى متعلق بالسراية ما هو فرد منه اي من العنوان انما هو تشخص الفردية لا خصوصها اي خصوص
الفردية اذ اعتبار الخصوصية غير اعتبار تشخص الفردية وانما استلزام الصدق للكذب وبالعكس بالنظر الى خصوص المحمول وهو كاذب اذ لا عبرة
لذلك الخصوص فلا يلزم اجتماع الصدق والكذب في نسبة واحدة فتفكر توضيح الجواب على ما في بعض الشروح ان خصوصية الافراد غير معتبرة في
المحصورة بل الحكم فيها انما هو على الافراد من حيث تشخص الفرد وطبيعتها لا من حيث خصوصيتها فمناط الصدق والكذب في المحصورة ليس الا ثبوت
المحمول للافراد مطلقا فقول القائل كل كلامي في هذه الساعة كاذب انما الحكم فيه على كلام ما في هذه الساعة اي اي كلام كان سواء
كان المحمول فيه لفظ كاذب او غيره لا على الكلام المخصوص الذي المحمول فيه كاذب فالمحكي عنه هو تشخص الفردية والحكاية نفس هذا الفرد الخاص
فحصل الامتياز بين الحكاية والمحكي عنها فانحل الاعضال لانا نختار صدق ذلك العقد وهو لا يستلزم ثبوت الكذب الا للفرد المطلق اي اي
كلام كان في هذه الساعة سواء حمل فيه كاذب او غيره والصادق ههنا انما هو العقد بخصوصية المحمول وهو كاذب فمحل الصدق والكذب
مختلف وقس على هذا لو فرضنا كذبه اذ انتفاء المحمول وهو كاذب ليس الا عن الفرد المطلق اي اي كلام كان والكاذب انما هو العقد
بخصوصية المحمول ثم زيف الشارح جواب المعلم الاول بوجهين احدهما قوله ولا يخفى عليك ان هذا الجواب اي الجواب الذي افاده
المعلم الاول مختص بما اذا كان الاعضال في مادة القضية المحصورة ولو كان في مادة القضية الشخصية فكلا وحاشا وهذا معنى قوله لا يجري
في الشخصية فان الحكم فيها انما يكون على الواحد الشخصي الخاص فاين هناك تشخص الفردية والحاصل ان ذلك الجواب غير حاسم لمادة الاشكال
مثل كلامي هذا كاذب ثم نقص عليك ما قد ذكرنا في التعليق المرضي ان اجراء هذا الجواب في قول القائل كلامي هذا كاذب كما وقع
عن بعض المتاخرين لشيء عجاب انتهى وتفصيله انه قد افاد ذلك البعض في شرحه للسلم هكذا واجاب عنه افضل المتاخرين صاحب
الافق المبين بما حاصله ان الحكم في القضية على الطبيعة السارية في الافراد مع قطع النظر عن خصوصية الموضوع والمحمول لا على الافراد
وان كان يسري هذا الحكم بالتبع الى الافراد فالحكم في كلامي هذا كاذب على طبيعة الكلام وان كانت حقيقته منحصرة في هذا الفرد
الخاص لكن الحكم ليس عليه بالذات انتهى بقدر الحاجة وهذه العبارة بعينها موجودة في اكثر النسخ المتداولة المشهورة بل في بعضها

المنقول عن المسودة ایضا اذن لا احسبک مریبا فی انه وقع المسامحة من ذلک البعض قدس سره العزیز بالتمثیل بقوله کلامی ہذا کاذب و مثل
العلم الابدل للحکمة الیمانیة بقوله کل کلامی فی ہذه الساعة کاذب ہو الحق و ربما تلونا علیک لمع ان ما ذکره بعض اخلافه ح من ان العجب من بعض
حیث نقل کلام الشارح قدس سره بدون لفظ الآن وہو موجود فی المسودة ہکذا کلامی ہذا الآن کاذب ثم قد رلغا کل التصحیح فی رجاعه الی المحصورة
الکلیة فقال وہو فی حکم المحصورة ای کل کلامی فی ہذا الآن کاذب فاعترض البعض بان الجواب المذکور لا یجری فی ہذه القضیة اذ ہی شخصیة انتہی
علی مخترعه انتہی مالا سبیل له الی السواد کما لا یخفی علی من صفا قریحته عن دنس العناد کیف وذلک کلام من محترعات فکره العاب کیف
وقد طلبنا منه نسخ المسودة لنشاہد ما فیہا فوعد ثم لم یتشرف بمشاہدتها علا انا نقول ظاہر عبارته تدل علی ان الشرح المذکور الذی صححه وطبعه
ذلک البعض کله مطابق للمسودة کیف وہو اہتم اہتماما بلیغا فی تصحیحه وصنف الحواشی الکثیرة لدفع الاعتراضات المورودة علی ذلک الشرح وقد بہا
علی ہوامشه مع ان تلک النسخة المطبوعة مملوة من الاغالیط التی لا یجتری عاقل لاسنادہا الی المسودة کما لا یخفی علی من راجع الیہا فاحفظ
والضعف فی ثانیہا قوله علا ان الحکم الثابت للفرد بحسب سنخ الفردیة یستلزم ثبوته ای ثبوت ذلک الحکم له ای الفرد من حیث الخصوصیة
والا ای وان لم یستلزم ثبوته له لم یتعد الحکم فی الشکل الاول من الاوسط الی الاصغر بخصوصه لان الاصغر کالعالم یکون فردا خاصا من الاوسط
کالمتغیر لاندراجه تحت الاوسط والتالی باطل فالمقدم مثله وایضا علی تقدیر عدم ذلک الاستلزام لم یفد القانون کقولنا کل مفعول منصوب
معرفة احکام جزئیات موضوعه ای موضوع القانون بخصوصیة زید فی قولنا ضربت زیدا بخصوصها والتالی باطل فالمقدم کذلک فح اذا ثبت
ان صدق العقد باعتبار سنخ الفردیة مستلزم للصدق باعتبار خصوص الفردیة فیلزم کذب ہذا القول ای کل کلامی فی ہذه الساعة کاذب
وصدقه معا من حیث الخصوصیة ای خصوصیة المحمول وہو کاذب وہو محال ومناط الاعضال انما ہو اجتماع الصدق والکذب فی امر واحد
بالنظر الی خصوصه وذلک المناط متحقق ہہنا فالاشکال باق کما کان فقد یرا شارة الی ان الحکم علی الافراد بحسب سنخها وان استلزم الحکم
علیہا بخصوصها وعلی ہذا الاستلزام بناء الانتاج وافادة القانون لکن مناط الحکم وجہة الثبوت باعتبار سنخ الفردیة لا خصوصها فالعالم بخصوصه
حادث وزید فی قال زید بخصوصه مرفوع لکن مناط الحدوث والمرفوعیة ہو حیثیة التغیر فی العالم وحیثیة الفاعلیة فی زید فلا اشکال لاجتماع الصدق
والکذب فی ہذا القول بخصوصه بجہتین بالنظرین فانه لو نظر الی ان مناط الحکم ہو حیثیة سنخ الفردیة یکون صادقا لا کاذبا ولو نظر الی خصوص
المحمول یکون کاذبا لا صادقا فلم یلزم اجتماعہما فی العقد الواحد من جہة واحدة بل من جہتین والمحال ہو ذاک لا ہذا فتفکر ہذا والتحقیق
فی التعلیق المرضی قوله من حیث تصوره آه ای یکون مناط تجویز الکثرة فی الکلی وامتناعه ای امتناع تجویز الکثرة وہو فی الجزئی مجرد التصور
والادراک یعنی ان تجویز الکثرة وامتناعه صفتان للمعلوم بسبب مجرد التصور فالعلم علة لاتصاف المعلوم بہما کما ان الموصوف بالضحک
ہو الانسان وح اما المتعجب فہو علة لاتصافه به بناء علی ان الاختلاف بالکلیة والجزئیة لاختلاف نحو الادراک دون اختلاف المدرک
بالفتح فالشیء المدرک بالحواس جزئی لتعلق العلم الاحساسی به وبدونها ای بدون الحواس کلی لتعلق العلم التعقلی به ویظہر منه ای من
ان مناط تجویز الکثرة وامتناعه مجرد التصور والادراک کلیة اللاشیء ونحوه فان مجرد ادراکه لا یمنع فرض الکثرة فیه لعدم الہذیة بخلاف اشباہها
ای نفس اللاشیء ونحوه فانها کلیات فرضیة لیس لہا افراد فی الواقع فالنفسہا آبیة عن الصدق علی شیء فضلا عن الصدق علی کثیرین
وہذا ای ان الموصوف بالکلیة والجزئیة ہو المعلوم وعلة الاتصاف بہما ہو نحو العلم ہو المرام لمن قال انہما ای الکلیة والجزئیة صفتان للعلم
ای صفتان للمعلوم بسبب العلم لا بمعنی انہما من العوارض اللاحقة للصور العلمیة حتی یرد ان الصورة العلمیة جزئیة لا کلیة فلا احتمال
لاتصافها بکلیہما اذ الموصوف بالکلیة والجزئیة بالحقیقة ہو المعلوم باعتبار نحو العلم فہو ای العلم علة الاتصاف بہما وما فصل ای الشکل
علی البعض من انه یلزم ح ای حین کون الشیء المدرک بالحواس جزئیا ان لا یدرک المجرد ذاته المخصوصة علی الوجه الجزئی والدلیل

على هذا الايرد قول الشارح تنزيه اي المجرد عن الحواس والآلات لزم كون المجرد منفعلا بالمادي ثم هو اي عدم ادراك جزئي المجرد ذاته المخصوصة على الوجه الجزئي خرق
الاجماع المنعقد على ان المدرك في الصورة المذكورة جزئي اما وعيت ان العقل الفعال الذي هو الموجد للعالم او واسطة الايجاد على اختلاف القولين
عندهم الا ان الذين اسلموا يجب تعالى اه وان ابطل كونه مدركا لذاته المخصوصة على الوجه الجزئي فكيف يدرك شيئا آخر وان ادرك ذاته المخصوصة على الوجه الكلي
فليس الا ما اشترك للذات فيه عدة الانفعال ان انحصار الجزئي في المدرك بالحواس باطل قطعا ازيف خبر لقوله اعني بان ان الحواس في قولهم الشئ
المدرك بالحواس جزئي للتمثيل لا للحصر حتى يتوجه الانفعال فالمقصود ان الشئ المدرك على وجه لا يجوز العقل كثرته جزئي سواء كان هذا الادراك بالحواس
او بالعلم الحضوري كما في الصورة المورودة علما ان علاوة وهي تزييف آخر لذلك الانفعال وحاصله انا سلمنا ان ذكر الحواس للحصر لا للتمثيل لكن
المنظور اليه اي المعتبر في قولهم ان الشئ المدرك بالحواس جزئي كزيد ونحوها كلي انما هو العلم الحصولي لان المقسم للكلي والجزئي هو الصورة الحاصلة في العقل
وهذا انما يعقل في الحصولي دون العلم الحضوري وعلم المجرد بذاته المخصوصة علم حضوري فهو خارج عما نحن بصدده فلا يصح اتصافه بالجزئية واذن لا يلزم
المحذور وهو عدم ادراك المجرد ذاته المخصوصة ثم لما كان المتوهم ان يتوهم انا سلمنا ان ادراك المجرد لذاته المخصوصة حضوري فلا يتصف بالجزئية لكن
ادراكه المجرد آخر على الوجه الجزئي او المادي كذلك حصولي بلا ارتياب فلا يستقيم قولهم ان مناط الجزئية هو الادراك الاحساسي ببراءة المجرد عن الحواس
فعاد الانفعال قد تقرر فدفعه الشارح بقوله وهكذا ان ادركه اي ادراك المجرد لمجرد آخر او لمادي بالوجه الجزئي غير مسلم بل انما يكون ادراكه له بعنوان
كلي لا ينطبق في حاق الواقع الا على ذات مخصوصة متشخصة بتشخص معين هذا معنى قوله تحقيقه اي تحقيق التزييف الثاني ان علم الجزئي قد يكون بالارتسام
صورة مخلوطة بالعوارض المادية كالوضع والشكل واللون وغيرها كادراكنا الجزئيات بالحواس وهذا النحو من الادراك انما يكون بذريعة اي بوسيلة
الحواس وهي مفقودة في المجردات ومختصة بالماديات ثم قد يكون علم الجزئي بعنوان كلي لا ينطبق في نفس الامر الا على ذات مخصوصة متشخصة كما اذا ادركنا
زيدا مثلا بانه انسان مخصوص عالم طويل ابيض اللون ابن فلان وغير ذلك من القيود وكونه ساكنا في البستان الفلاني فهذا المفهوم اي كونه انسانا مخصوصا
عالما الخ وان كان وصايته مما لا ينطبق في الوجود وبحسب الواقع الا على زيد وحده لكنه اي ذلك المفهوم كلي نظرا الى مفهومه مع قطع النظر عن الواقع فادراك
المجرد للجزئيات مادية كانت الجزئيات او مجردة يجوز ان يكون ذلك الادراك من هذا القبيل اي القبيل الثاني المذكور بقوله وقد يكون بعنوان كلي الخ
فالحصر اي حصر الجزئي في الحواس حقيقي لا للتمثيل بناء على ان الكلام في الارتسامي دون الحضوري كذا في الحاشية فقد بان اي ظهر تفريع على التحقيق
المذكور آنفا ان التعين يطلق على معنيين الاول الذي هو مناط الجزئية والثاني ما بينه بقوله وغير اي غير التعين الذي هو مبدأ الامتياز عما عداه وهو
اي التعين الذي هو مناط الجزئية كونه بحيث يمتنع فيه فرض الكثرة وهو اي التعين بالمعنى الاول يحصل من نحو الادراك اي الادراك الاحساسي
ويخص تلك التعين الصور الذهنية دون الاعيان الخارجية والدليل على هذا التحقيق قوله فان الحمل والانطباق على كثيرين المعتبرين في الكلي
وما يقابلها اي عدم الحمل وعدم الانطباق على كثيرين عما من شأنه الحمل والانطباق وهذا هو المعتبر في الجزئي فان التقابل بين الكلي والجزئي هو تقابل
العدم والملكة من شأن الصور الذهنية فقط لا اي ليس من شأن الاعيان الخارجية والثاني اي المعنى الثاني للتعين الذي هو عبارة عما هو
مبدأ الامتياز عما عداه يحصل بالوجود الحقيقي سواء وجد مدرك او لم يوجد وسواء ادركه او لم يدرك للاعيان ولما في الاذهان من الصور العلمية فان
كل موجود عيني متميز في نفسه عما عداه وكذا كل صورة علمية الا ان الاول ممتاز بعوارض خارجية والثاني بعوارض ذهنية فتفكر تفكرا صادقا
وتدبر تدبرا فائقا قوله كالكليات الفرضية آه للكلي ثلثة معان هذه المعاني الثلثة ذكرها الشيخ في الهيات الشفاء احدها ما بينه بقوله
فيقال لما اي المفهوم يصدق على كثير بالفعل وهذا المعنى يستعمل في باب القضايا ولا يشمل الكلي الذي يمتنع صدقه بالفعل كالكليات الفرضية
ولا الكلي الذي يمكن صدقه ولكن لم يخرج الى الفعلية اصلا كالعنقاء ولما يمكن صدقه وخرج الى الفعلية ولكن لم يوجد منه الا فرد واحد
كالشمس وثانيها ما ذكره بقوله ويقال لما جاز اي امكن ان يصدق عليه اي على الكثير وهذا المعنى يستعمل في الفلسفة الاولى

وثالثها ما اورده بقوله ولما لا يمتنع نفس تصوره من فرض اي تجويز الشركة وهذا هو المستعمل في صناعة الميزان في كلية الكليات الفرضية بهذا المعنى اي بالمعنى الثالث فان نفس تصورها يجوز الشركة وليست كليتها بالمعنى الاول لعدم صدقها على فرد بالفعل فضلا عن الصدق على كثيرين بالفعل ولا بالمعنى الثاني فانه لا يجوز حملها على كثيرين قوله ومحسوس الطفل الخ جواب سوال مقدر وهو ان الصورة الخيالية الحاصلة من البيضة المعينة الموجودة في الخارج اذا بدل واحد منها بعد واحد بدون علم التبديل للناظر وشبح بالباء الموحدة والحاء المهملة الحاصل من بعيد لضعيف البصر قابلة للاشتراك بين الكثيرين عند الذهن اما قبول الصورة الخيالية من البيضة المعينة للاشتراك فغنية عن البيان واما قبول الشبح المذكور لذلك الاشتراك فلان عقل ضعيف البصر يجوز صدق الصورة التي يظن انها لزيد او عمرو او بكر على كثيرين وكذا محسوس الطفل في مبدأ الولادة قابل للاشتراك بين الكثيرين اذ هو اي الطفل لنقصان حواسه لا يقدر على اخذ الصورة المعينة عن المادة بخصوصها فيرتسم في خياله اي خيال الطفل صورة لا يميز الطفل بها اي بالصورة اباه وامه عن الغير قال الشيخ في الشفاء اول ما يرتسم في خيال الطفل هو صورة رجل وامرأة من غير ان يتميز له رجل هو ابوه عن رجل ليس هو اباه وامرأة هي امه عن امرأة ليست هي امه ولذلك اذا حضره الاب يألف به واذا حضره غيره يألف به ايضا فيكون الصورة الحاصلة في خيال الطفل من تلقاء الحس المشترك منطبقة على كثيرين وهذا معنى قوله فينطبق تلك الصورة على الكثير فتصير كلية مع انهم عدوها من الجزئيات فانتقض تعريف الجزئي جمعا وتعريف الكلي منعا واجاب عنه المصنف بان المراد صدقه اي صدق الكلي على الكثير على وجه الاجتماع فالصورة الخيالية من البيضة المعينة وشبح ضعيف البصر ومحسوس الطفل لا يجوز العقل صدقها على الكثرة المجتمعة وان جوزه على سبيل البدلية وهذا ليس بمراد في تعريف الكلي وهذا معنى قوله دون البدلية والترديد وهو المحقق ههنا وما قيل القائل هو المحقق الدواني في شرحه للتهذيب مجيبا عن النقض على تعريف الكلي بمحسوس الطفل ان الطفل لا يدرك الكثرة اصلا وانما يدرك شيئا واحدا فليس له تجويز صدق تلك الصورة على الكثرة فان هذا التجويز متفرع على ادراكه الكثرة فاذا لم يدركها الطفل فانتفى ذلك التجويز بل تلك الصورة من حيث هي عنده اي عند الطفل غير قابلة لها اي للكثرة فهو مزيف لما زيفه هو المحقق الهروي في حاشيته على شرح التهذيب الجلالي بانه لا دخل لادراك الكثرة بل سواء ادركها احد ام لا والتحقيق انما هو التحقق بل سواء تحقق ثم اني لا تعلق بالكلية وليست الكلية بالقياس الى شخص دون شخص ولو كان مناط الكلية على ادراك الكثرة لزم اختلاف الكلية والجزئية باختلاف الاشخاص والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبيانها ان الطفل لما لم يدرك الكثرة بل انما ادرك شيئا واحدا فيكون الشبح المدرك له جزئيا واما ذلك الشبح بالنسبة الى غير الطفل الذي هو يدرك الكثرة فيكون كليا اذ هو صورة من شانها ان يجوز العقل صدقها على الكثرة ثم تحقيق المقام ان تقرير النقض بمحسوس الطفل يمكن بوجهين احدهما ان الطفل يجوز صدق الشبح المدرك من ابيه على الكثير من الاشخاص فيكون كليا مع انه جزئي وثانيهما ان الشبح المدرك للطفل صورة من شانها ان يجوز العقل صدقها على الكثير ولو كان عقل غير الطفل فيلزم كونه كليا مع انه جزئي لكونه صورة مرسومة في الحواس والجواب عن التقرير الاول ان الطفل لا يدرك الامور الكثيرة حتى يجوز صدق الشبح عليها بل انما يدرك شيئا واحدا وعن الثاني ان العقل انما يجوز صدق تلك الصورة على الكثير على البدل لا على الاجتماع والمحقق الدواني افاد التقرير الاول فاجاب بالجواب الاول هذا فافهم بل مناطها اي مناط الكلية ان يكون المفهوم في نفسه صالحا لان يصدق على الكثير فان وسوسك جنود الوهم بان النقض بالصورة الخيالية من البيضة المعينة غير متوجه لجواز ان يكون البيضات الموجودة في الخارج متفاوتة عند الحس فالصورة الخيالية الماخوذة من تلك البيضات لا تصدق عليها فازجه بما افاده الشارح بقوله ثم انطباق الصورة الخيالية على الاعيان الخارجية انما هو اي الانطباق اذا كانت متشابهة عند الحس لا متخالفة واما انطباق الصورة الخيالية على الافراد الفرضية دون الاعيان الخارجية فيجري في الصور الخيالية كلما متشابهة كانت عند الحس او متفاوتة وسوى ذلك لان كل ما يدرك في الخيال فللوهم باستخدام الصورة ان يخترع مثله

في الشكل واللون والمقدار وغيرها من الاعراض فيجوز في الصورة الخيالية الاشتراك البدلي بين هذا المتخيل والموجود في الخارج او بين المتخيلين في كل تخيل وتوهم فمبدأ
الانطباق على الكثيرة هو التجريد عن المادة والخيال اذا اخذ الصورة من الموجودات الخارجية مجردا اياها نحو تجريد ما فيصلح ان تصدق على الكثيرين وكذا الوهمية
اي وكذا انطباق الصورة الوهمية على الافراد العينية انما هو اذا كانت متشابهة عند الحس واما انطباقها على الافراد الفرضية فيجري في الصور الوهمية كلها
لتجردها اي تجرد الوهمية عن المادة تجريدا ما اي تجريدا ناقصا بالنسبة الى العقل ففيه يجوز الشركة بدلا كان او اجتماعا واما ههنا فتجويزه بدلا لا اجتماعا وتحقيقه
اي تحقيق المقام ان المدرك بالحس الظاهر المقارنة بالمادة وعوارضها اي عوارض المادة من الاين والوضع والشكل وغيرها اي اعين متعلق بالمقارنة يلحقه اي
يلحق المدرك بالحس الظاهر هوية مانعة عن الشركة مطلقا اي سواء كانت على سبيل الاجتماع او البدل فان مناط الجزئية ومنع الشركة بين الكثيرين هو مقارنة
المادة وعوارضها فلما كانت المقارنة فيه تامة كما في مدرك الحس الظاهر لحقه هوية تمنع الاشتراك بحسب الجمعية والبدلية كليتهما واما المرتسم في الحس الباطن
المتجرد عن المادة نفسها تجريدا ناقصا يلحقه هوية بها يمتنع اشتراكه اي اشتراك المرتسم في الباطن على وجه الاجتماع دون اشتراكه على وجه البدلية فان مراتب
المدركات بالحواس الباطنة مترتبة في التجريد فلما كان فيهما التجريد بنحو والاقتران بنحو آخر كان الاشتراك فيهما بنحو وعدم الاشتراك بنحو آخر فيصلح للاشتراك
البدلي دون الاشتراك الجمعي ثم شرع في بيان المراتب بقوله ففي الاحساس اي الحس المشترك تجريد عن عين المادة الخارجية اي عن نفسها لا عن لواحقها
مثل الاين والوضع وغيرها على اي مع اشتراط بحضورها اي بحضور المادة بعينها عند الحس الظاهر فلا يمكن ان تثبت تلك الصورة على تقدير غيبوبة المادة
فان الحس المشترك لم ينزع الصورة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة في كون تلك الصورة موجودة فيه من حيث تعاليلية علاقة وضعية اي منسوبة
الى الوضع الخاص بينهما اي بين المادة وبين حامل القوة الحاسة يعني انما اشترط في الاحساس حضور تلك المادة بعينها الاصل ثبوت علاقة وضعية بينها وبين
حامل تلك القوة والحاصل انه لابد في الاحساس من ان يكون تلك المادة على وضع مخصوص وهيأة مخصوصة من حامل تلك الحاسة بان تكون محاذية
له وقريبة منه بحيث يقع نسبة خاصة بينه وبين تلك المادة لان اخذ القوة الحاسة يتوقف عليها ضرورة انه اذا ابطل تلك النسبة بطل ذلك الاخذ
كذا في بعض الحواشي وعلى الاكتناف عطف على اشتراط بعوارضها اي عوارض المادة المختصة بها اي بالمادة وفي التخييل اي الخيال وهو خزانة الحس المشترك
تجريد آخر سوى التجريد عن المادة عن تلك العلاقة الوضعية بالنسبة الى المادة الخارجية ففي التخييل تجريدان تجريد عن نفس المادة الخارجية
وتجريد عن العلاقة الوضعية واما الاكتناف بعوارضها المخصوصة فباق كما كان اذ الصورة المكتنفة بتلك اللواحق بعينها من الاين والوضع وغيرها
متمثلة في الخيال مع غيبوبة المادة عن الحس الظاهر وفي التوهم اي الوهم وفعله ادراك المعاني الجزئية القائمة بالصور المحسوسة مثل ادراك الشاة
عداوة الذئب اذا شاهدته تجريد آخر غير التجريد الذي كان في الحس المشترك والخيال ففي الوهم ثلث تجريدات تجريد عن عين المادة الخارجية وتجريد
عن العلاقة الوضعية وتجريد عن الصورة المحسوسة اذ مدركاته معان غير محسوسة كالعداوة والصداقة المتحققة بين الشخصين اذ مدركات الوهم معان غير
محسوسة متخصصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة ولكن على اشتراط مقارنتها اي مقارنة المعاني للصورة المحسوسة اذ الوهم لا يكون مدركا بانفراده
بل انما يدرك الوهم بمشاركة من الخيال وفي التعقل تجريد تام بنزع الغواشي اي العوارض المادية واخذ جوهر الماهية من حيث هي فلا يمنع التعقل
عن تجويز الاشتراك على وجه الاجتماع فهو اي تجويز الاشتراك الاجتماعي كلي وبهذا اي بكون الكلي عبارة عما لا يمنع عن تجويز الاشتراك على وجه الاجتماع
يظهر ان الفرد المنتشر يطلق على نحوين بالاشتراك اللفظي ووجه الظهور ان الكلي لما كان عبارة عما لا يمتنع عن تجويز الاشتراك بين الكثيرين على وجه الاجتماع
فلا محيص من ان يندرج هذا الكلي تحت الجزئي لما يتلى عليك ان المفهوم منحصر في الكلي والجزئي فالجزئي اما عبارة عما لا يجوز العقل التكثر فيه اصلا
لا اجتماعا ولا بدلا الا في نفسه ولا باشتباه العقل كزيد مثلا واما عبارة عن الفرد المنتشر بكلا نحويه فلو لم يكن للفرد المنتشر معنيان بطل حصر المفهوم
في الكلي والجزئي لان الفرد المنتشر لو كان منحصرا في النحو الاول مثلا لكان النحو الآخر لذلك الفرد خارجا عن الكلي والجزئي وهكذا لو كان منحصرا في النحو
الثاني كما لا يخفى فاذا نحو ما يكون الفردية لا على التعين معتبرة في مفهومه وهو في نفسه اي في حد ذاته يصلح الشركة على وجه التبادل كالحيوان تاما اي مفهوم

الفردیة مضافا الی مفهوم جنس طبعی والانسان ای یعنی مفهوم الفردیة مضافا الی مفهوم نوع طبعی فمعنی الانسان ما انسان واحد بالعدد کائنا
من کان فیمکن فی نفس الامر ان یکون زیدا او بکرا او غیرهما ومحسوس الطفل من هذا القبیل ای من قبیل النحو الاول من نحوی الفرد المنتشر
لانه ای لان محسوس الطفل یصلح فی وجوده ای شخص کان فان الطفل لنقصان حسه المشترک لا یقدر علی اخذ الصورة بخصوصها
من الخارج بان یاخذ صورة الاب ممیزا من صورة غیره ونحوما یکون فی حد نفسه متعینا فانه لا یصلح ان یکون غیر هذا الواحد المعین فهو فی
نفس الامر اما زید او عمرو او غیرهما ولا یصلح ان یکون کائنا من کان من هو لا آه لکنه یصلح عند الذهن ان یکون ایا منهم صلوحا ناشیا
عن الشک والتجویز الذهنی وهذا معنی قوله وعدم تعینه عند الذهن وهو لا یصدق فی نفسه علی کثیرین لکونه متعینا فی حد نفسه بای وجه کان
ای سواء کان ذلک الصدق علی سبیل الاجتماع او علی سبیل البدلیة لکنه یصلح للصدق علی الکثیرین علی وجه التبادل عند الذهن صلوحا
ناشیا عن الشک والتجویز الذهنی لا الصلوح الواقعی کالصورة الخیالیة من البیضة المعینة فانها عبارة عن هذا الشخص الجسمانی الخیالی المعین
ولا تصلح ان تکون غیره الا انها تصلح عند الذهن ان یضاف الیها معنی آخر بتشکک الذهن لا لان الامر فی نفسه صالح له والشبح الحاصل
لضعیف البصر فانه لضعف بصره یری الشخص المعین کزید مثلا بالصورة المشتبهة بان یکون زیدا او عمروا او غیره فمحسوسه یقبل الاشتراک
عند الذهن علی وجه التبادل واما فی نفسه فغیر قابل له لا علی وجه الاجتماع ولا علی وجه البدلیة لان حواسه وان کانت ناقصة الا انها
لم تبلغ غایة النقصان کحواس الطفل وفیه ما فیه فافهم وارجع الی التعلیق المرضی والیه اشار بقوله فتفکر قوله وههنا ای فی اعتبار
التکثر الجمعی فی تعریف الکلی شک آه هذا الشک اورده العلامة الرازی فی شرح المطالع انت خبیر بان الشک بالهویة الخارجیة
کصورة زید بان طائفة تصوروه وحصل فی ذهن کل واحد منها صورته فیصدق علی کل صورة من الصور التی فی اذهان طائفة انه صورة
زید بناء علی حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن فلزم کلیتها لتحقق التکثر الجمعی مع انها جزئیة فانتقض تعریف الکلی منعا وتعریف الجزئی
جمعا غیر متوجه نظرا الی ان المقسم للکلی والجزئی هو المفهوم فالکلی عبارة عن المفهوم الصادق علی الکثیرین جمعا واذ لیست تلک الهویة
الخارجیة بمفهوم فکیف ینتقض بها تعریف الکلی فلاح ان ذلک الشک مغالطة فان توهم ان المفهوم عبارة عما حصل فی العقل وهو غیر
متناول للجزئی فانه لیس یحصل فی العقل بل فی الآلات فکیف یستقیم جعل المفهوم مقسما ازیح بان معنی قوله فی العقل عند العقل
وهو شامل للجزئی قطعا ثم استشهد علی ان المقسم هو المفهوم بقول الشیخ قال الشیخ الرئیس الکلیة لیست هی المطابقة مطلقا ای سواء
کانت مطابقة الذات او مطابقة المفهوم بل مطابقة المفهوم لکثیرین قوله کلها متصادقة آه اقول الیست الاستفهام للانکار الامور الکلیة
والعینیة ای الخارجیة متخالفة بحسب الهویة الشخصیة کیف واختلاف نحو القیام ای القیام العینی او الذهنی والوجود ای الوجود
الخارجی او الذهنی یوجب اختلاف التشخص فلا اتحاد ولا حمل تقریره ان الاشخاص الذهنیة والخارجیة امور متعددة متمایزة فی
الوجود فلا یصح حمل شیء منها علی الآخر اذ الحمل عبارة عن کون المفهومین المتغایرین متحدین فی الوجود فحیث انتفی الاتحاد انتفی الحمل
فکیف یصح قول الشاک کلها متصادقة وتوضیحه علی ما فی الحاشیة ان کل ما هو حاصل فی ذهن زید مثلا ومکتنف بعوارض مخصوصة مترتبة
علی نحو حصوله فی ذلک الذهن یمتاز عما هو حاصل فی ذهن عمرو کذلک وبالعکس وبالجملة تعدد الوجود یوجب تعدد العوارض المشخصة
وتعددها یوجب تعدد الهویات فهی متباینة لا یصدق شیء منها علی الهویة الاخری ولا علی الهویة الخارجیة انتهی ثم لما کان المتوهم
ان یتوهم ان مسلک المحققین هو حصول الاشیاء بانفسها فی الذهن لا باشباحها ولا ریب فی ان هذا المسلک یقتضی الاتحاد فی
شخص العینی والذهنی فیصح الحمل بینهما لتحقق مناطه فیبطل قولکم ان بین الشخصین متغایران فلا اتحاد ولا حمل ازاحه بقوله وما یرام
ای یقصد بحصول نفس الاشیاء لیس الا حصول ماهیتها المجردة عن المادة وعوارضها فی العقل وحصول ماهیتها المکتنفة بالعوارض

المادیۃ مع التجرد عن نفسہا ای نفس المادۃ عند الاحساس والتخیل والتوہم لا ای لیس المقصود من حصول نفس الاشیاء ان الھویۃ العینیۃ بعینہا متمثلۃ بعینہا ای فی التعقل والاحساس والتخیل والتوہم کیف والمکتنف بالعوارض الخارجیۃ من حیث ہی کذلک ای من حیث انہا خارجیۃ یمتنع حصولہ فی الذہن والا یلزم حرق الذہن وخرقہ عند حصول صورۃ النار والجبل فی الذہن والتالی باطل فالمقدم مثلہ وبالعکس ای المکتنف بالعوارض الذہنیۃ من حیث ہی کذلک یمتنع حصولہ فی الخارج والا یلزم ترتب الآثار الذہنیۃ کالانکشاف والفرح والحزن علی الحاصل فی الخارج فلا یحصل من زید عند تصور ہویتہ الخارجیۃ الا الحقیقۃ الکلیۃ لزید ثم یقارنہا التشخص الذہنی الخاص الکاشف لتلک الھویۃ الخارجیۃ وہذا التشخص الخاص فی الذہن مباین فی الوجود للھویۃ الخارجیۃ فکیف یحصل الاتحاد والتصادق بین الصورۃ الذہنیۃ والخارجیۃ قال المصنف فی الحاشیۃ تاییدا وتقویۃ للشک الدلائل الدالۃ علی الوجود العقلی ای الذہنی منہا انا نحکم بامور ثبوتیۃ علی ما لا وجود لہ فی الخارج احکاما صادقۃ وثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت لہ وہو لیس فی الخارج فہو فی الذہن تدل علی وجودہا ای وجود الاشیاء حقیقۃ ای بانفسہا لا باعتبار الشبح والمثال الذی ہو وجودہا مجازا فان الشبح عرض وذو الشبح قد یکون جوہرا فالشبح مغایر لہ فوجودہ لیس وجودا الذی الشبح الا مجازا ثم لا ارتیاب فی ان ذلک الدلیل لو تم لدل علی وجود الاشیاء فی الذہن بانفسہا لا باشباحہا اذ لا تصدق العقد الایجابی وجود موضوعہ بامر مغایر ہذا ثم اعترض الشارح علی تلک الحاشیۃ بقولہ وانت خبیر بانہا ای الدلائل الدالۃ علی الوجود العقلی لا تدل علی ارتسام الھویۃ العینیۃ بما ہی عینیۃ فی الذہن متعلق بالارتسام فلا یتم تایید الشک بما قال المصنف فی الحاشیۃ نعم تدل تلک الدلائل علی ما اوضحناہ آنفا من ان الدلائل الدالۃ علی الوجود العقلی للاشیاء انما تدل علی حصول ماہیتہا المجردۃ فی العقل او المکتنفۃ بالعوارض المادیۃ مع التجرد عن نفسہا عند الاحساس او التخیل او التوہم وظاہر ان حصول تلک الماہیۃ یکفی لثبوت الاحکام الصادقۃ **قولہ** ومن ہہنا ای من صدق صورۃ زید علی کل واحد من الصور الذہنیۃ وصدق واحد منہا علی الاخری تبین آہ انکرہ ای انکر حمل الجزئی الحقیقی السید رح فی حاشیتہ علی شرح المطالع لانہ ای لان الجزئی الحقیقی من حیث ہو جزئی حقیقی لہویۃ شخصیۃ لا تصدق علی نفسہا لعدم الغیریۃ والحمل لا بد فیہ من المغایرۃ ولا علی غیرہا من الہویات لتباینہا والحمل لا بد فیہ من الاتحاد ایضا فالحمل فی الجزئی الحقیقی انما ہو بحسب الظاہر واما بحسب الحقیقۃ فلا یکون محمولا بل المحمول انما ہو المفہوم الکلی واثبتہ ای اثبت حمل الجزئی الحقیقی المحقق الدوانی من سبیلین ای من دلیلین احدہما انہ یجوز حملہا ای حمل الہویۃ الشخصیۃ علی نفسہا باخذہا مع الوصفین المتغایرین لیتحقق مناط الحمل وہو الاتحاد مع الغیریۃ کما یقال ہذا الضاحک ہو ہذا الکاتب فانہما متغایران بحسب المفہوم ومتحدان بحسب الذات اذ ذاتہما واحدۃ بعینہ والسبیل الآخر ان الفارابی وہو المعلم الثانی صرح فی المدخل الاوسط اسم کتاب للفارابی ان الحمل علی اربعۃ اقسام احدہا حمل الجزئی علی الجزئی کقولنا ہذا الضاحک ہو ہذا الکاتب وثانیہا حمل ای حمل الجزئی علی کلیۃ ای کلی ذلک الجزئی کقولنا بعض الانسان زید وثالثہا حمل الکلی علی الکلی کما فی قولک الانسان حیوان ورابعہا حمل ای حمل الکلی علی جزئیہ ای بالجزئی الذی ہو من افراد ذلک الکلی نحو زید انسان ثم وجہ کلام شریف المحققین بقولہ ولعل مرادہ ای مراد السید السند من انکار حمل الجزئی الحقیقی نفی الحمل المتعارف لا نفی حمل الجزئی مطلقا حتی یکون مخالفا لقول الفارابی ولا مریۃ فی ان قولنا ہذا الضاحک ہو ہذا الکاتب لیس من قبیل الحمل المتعارف ثم ذلک الحمل عبارۃ عن ان یکون الموضوع من افراد المحمول کما فی قولنا الانسان نوع اوما ہو فرد لاحدہما یکون فردا للآخر نحو کل انسان حیوان آہ ومراد السید نفی کونہ ای کون الجزئی محمولا بالطبع یعنی ان طبیعۃ الجزئی لا تقتضی الحمل بخلاف طبیعۃ الکلی فحمل الجزئی علی نفسہ لیس بالطبع بل بحسب القول کقولنا ہذا زید وکذا قولک ہذا الانسان ہو ہذا الکاتب فانما نشیر الی واحد ولیس کونہ ہذا الانسان اولی بالوضع او الحمل من الآخر وان کان طبیعۃ الانسان اولی بالوضع من طبیعۃ ہذا الکاتب **قولہ** ولذا اجاب بان آہ المجیب ہو السید السند فی حاشیۃ شرح المطالع وان شئت الخبرۃ علی توضیح الجواب فارجع الی التعلیق المرضی حاصلہ ای حاصل الجواب الذی اختارہ السید قدس سرہ **کذا فی الحاشیۃ** انا نعنی فی تعریف الکلی بصدقہ ای صدق الکلی علی الکثرۃ ان یکون الکلی ظلا لہا ای للکثرۃ ومنتزعا عنہا ای عن الکثرۃ فان توہم ان الانتزاع لا یوجد فی کثیر من الکلیات کالانسان والفرس وکذا النطقیۃ فازحہ بقول الشارح بان یوخذ یعنی لیس المراد من الانتزاع معناہ المتعارف اعنی ما لا یحصل کنہہ

في الخارج وانما يحصل في الذهن بالاخذ عن المنشأ الصحيح المصحح لنفس امرية المنتزع بل المراد هو الاخذ منها والمراد بالظلية ايضا ذلك الاخذ من كل واحد
من الكثرة بحذف المشخصات بمعنى ان واحدا بعينه يطابق الكل اذ بعد حذف المشخصات يبقى امر واحد مشترك بين الكثرة ولا شيء من تلك الصور اي الصور الحاصلة
في اذهان الطائفة كذلك اي بان يؤخذ منها بحذف المشخصات معنى واحد بعينه يطابق الكل ليقال ان زيدا منتزع عنها بل الموجود في الخارج
هو زيد وينتزع العقل عنه هذه الكثرة بل كلها اي كل الصور اظلال للهوية العينية المتاصلة في الوجود اي هوية زيد وكلها فروع مستفادة منها اي من
الهوية العينية والمعتبر في الكلي ان يكون منشأ للكثيرين وهذا مفقود في صورة الشك **قوله** لان التصادق آه اقول التصادق بين الصور ممنوع كما بينا
فيما سلف من قول الشارح ليست الامور الذهنية والعينية متخالفة بحسب الهوية الشخصية الخ ولو سلمنا التصادق لكن لا نسلم ان التصادق يصحح الظلية
من الجانبين اي جانب الهوية الخارجية وجانب الصور الذهنية ثم قوى سند المنع بقوله فانا لا نعني بها اي بالظلية الا الفرعية بحسب الانتزاع بالمعنى
المذكور وهو الاخذ عن الكثيرين بحذف المشخصات وبحسب الوجود الذي لا يترتب عليه الآثار ولا احسبك من الشاكين في ان الهوية العينية لزيد اصل والصورة
الذهنية فرع ولا يتصور كونهما اصلا وكون تلك الهوية فرعا حتى تتحقق ظلية الهوية العينية بل الامر بالعكس وكيف تجوز من التجويز احد من العقلاء كون الانسان
من فروع مفهوم الكاتب بل الامر بالعكس فان الانسان اصل منعوت والكاتب فرع ونعت فتفكر ثم حاصل المنع الثاني على ما في الحاشية ان
الظل يكون صورة ذهنية منتزعة من ذي الظل اعني الموجود الذي له تشخص وجود يترتب عليه الآثار الخارجية فيستحيل ان يكون الصورة العينية المتاصلة
في الوجود صورة ذهنية والتصادق لا يوجب ذلك فتامل **قوله** بل الجواب آه حاصله اي حاصل الجواب عن الشك والمجيب هو شارح المطالع على ما نقل عنه
اي عن المصنف في الحاشية ان الصور الحاصلة من زيد في اذهان الطائفة كلها هوية زيد فانه يصدق على كل واحد منها اي من الصور انها لو وجدت في
الخارج لكانت عين زيد وهو يعني ان الحاصل في الذهن لو وجد في الخارج لكان متحدا مع ما في الخارج في الماهية فان كان ما في الخارج جوهرا فهو
ايضا جوهر وان كان عرضا فهو ايضا عرض اذ المراد بحصول الاشياء بانفسها في الذهن لا باشباحها فلا تتكثر الصور الذهنية بحسب الخارج اقول
والاولى ان يقال ان الكلي وجه الاولوية ان اعتبار كون الصور الذهنية بنفس هوية زيد مما لا حاجة اليه في الجواب كما ستعلم ما يجوز العقل تكثره بحسب الخارج
والهوية العينية لزيد مثلا وتلك الصور الحاصلة من زيد في اذهان الطائفة يستحيل فرض تكثرها في العين اذ كلها هوية شخصية ذهنية كانت او خارجية
مانعة عن تجويز الشركة فيها اي في الهوية العينية والصور بحسب العين سواء كانت عين هوية زيد او لم تكن عينها بل كما يستحيل فيها تجويز الكثرة بحسب العين
اي الخارج كذلك يستحيل فيها تجويز الكثرة بحسب الذهن ايضا لما عرفت ان ملاك امتناع تجويز الكثرة انما هي الهذية وهي متحققة في الصورة العينية
والذهنية على السواء ولا تخصيص لها بالعينية اصلا وهذا معنى قوله اذ كل واحد منها اي من الهوية العينية والصور الذهنية ماخوذ مع العوارض
المشخصة المانعة عن الكثرة في انفسها وهذه العوارض متحققة في كل واحد منها كما لا يخفى والا اي وان لم تكن تلك العوارض مانعة عن الكثرة في نفسها
يلزم جواز كون المتشخص الواحد اشخاصا كثيرة والتالي باطل اذ لا يلزم كون زيد مثلا كليا وهو كما ترى فالمقدم مثله واذا عرفت ان الاشخاص
الخارجية والذهنية كلها متساوية الاقدام في استحالة تجويز الكثرة فيها بناء على انطوائها على الهذية فالحق في الجواب عن الشك المذكور ان يقال
المراد في تعريف الكلي فرض تكثر المفهوم بحسب نفس الامر لا بحسب الخارج ولا ارتياب في انه لا تكثر في الصور الذهنية في نفس الامر فلا يصدق تعريف
الكلي على زيد فتفكر تلويح الى اعتراض وجواب ذكرهما الشارح **في الحاشية** التي نقلناها في التعليق الرضي وفصلناها حق التفصيل فادرك
قوله واما الكليات الفرضية آه المقصود منه دفع توهم ناش عن التقييد بالخارج وهو اي التوهم انه يخرج عن هذا التقييد كثير من الكليات تقريره
ان تعريف الكلي بتجويز تكثر مفهومه بحسب الخارج غير منعكس لخروج اكثر الكليات منه كالفرضية اي الكليات التي لا افراد لها في الخارج والمعقولات
الثانية التي ظرف حصولها الذهن وليس لها افراد في الخارج كمفهوم اللاشيء هذا من الكليات الفرضية فاي فرد فرض في الخارج يصدق
عليه الشيء المباين للاشيء ومفهوم العلم والصورة العقلية ومفهوم الكلي هذه كلها من المعقولات الثانية وغيره مما يمتنع صدقه على الكثرة في الخارج ويزل

اي يدفع التوهم المذكور بانها اي ان الكليات الفرضية والمعقولات الثانية لعدم انطوائها اي اشتمالها على الهذية اي الخصوصية المانعة عن فرض
اي تجويز الشركة لا ينقبض اي لا يستنكر العقل بمجرد تصورها مع قطع النظر عن لحاظ وجود افرادها وعدمها عن تجويز الكثرة فيها بحسب الخارج فلا يخرج
الكليات المذكورة عن تعريف الكلي بتجويز تكثر مفهومه بحسب الخارج ليلزم كونه غير منعكس وفيه اي في الدفع المذكور نظر وهو ان امتناع التجويز
اي تجويز الكثرة ههنا اي في الكليات الفرضية والمعقولات الثانية لم يكن مبنيا على انطوائها على الهذية حتى يلزم من انتفائها اي انتفاء الهذية
انتفاؤه اي انتفاء تجويز الكثرة بل امتناع التجويز مبنيا على خصوص عنوانه اي عنوان الكلي فان خصوصية عنوان اللاشئ وخصوصية عنوان الصورة
الذهنية مثلا علة مستقلة لامتناع وجود افرادهما في الخارج اما دريت ان الموجود في الخارج لا يكون لاشيئا بل شيئا والصورة الذهنية من
حيث هي كذلك لا وجود لها في الخارج والا يلزم كون تشخص واحد متشخصا بتشخصين مستقلين في ظرف واحد وهو كما ترى والكلي لا يكون بخصوص
عنوانه مانعا عن تجويز الكثرة فيه فتامل فيه اشارة الى منع كون خصوصية العنوان مع قطع النظر عما هو خارج عنه مانعة عن فرض الشركة لجواز ان يكون
المانع امرا آخر نحو كون الموجود الخارجي شيئا والوجود الخارجي نفس الشيئية وبازائها وتشكل كون الموجود الخارجي متاصلا في الوجود بخلاف مفهوم
الصورة الذهنية وغير ذلك من الامور الدالة على امتناع صدقها على الموجودات الخارجية واحدة كانت او كثيرة فافهم كذا في الحاشية وتحقيق المقام
المقصود منه تزييف ما قيل ان الكليات الفرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة كليات على وجه ينكشف به المرام ان الكلية من الامور الاضافية المحضة التي
ليست بازائها اي بازاء الامور الاضافية صفة كاشفة للاضافية المحضة مبدأ متقرر في نفس الموصوف بها اي بالامور الاضافية وذلك الموصوف هو الانسان
مثلا وانما التقرر في بقعة التاصل من ضمائم العام الى الخاص مطلقا خارجا كان او ذهنا لنفس الانسان مثلا فاذا نسب الانسان الى جزئياته الموجودة
او الموهومة قضي اي حكم عليه اي على الانسان بالكلية كما في قولنا الانسان كلي ثم تقرير المرام ان الكلية المحمولة على الانسان مثلا في قولنا الانسان
كلي ليس المراد بها ان الكلية امر قائم بالانسان بل هي من الامور التي ليس لها وجود الا في الذهن والتقرر ليس الا لنفس الانسان مثلا واما الكلية
فليست لها حقيقة متاصلة بل الحقيقة المتاصلة هي انسان يلزمها الكلية في العقل حين نسبته الى جزئياته موجودة كانت او معدومة فان وسوسك
جنود الوهم بانه لما لم يكن بازاء الكلي مبدأ متقرر في الموصوف بالكلية يلزم ان يكون الحكم بها على ذلك الموصوف والاعتقاد بكليته جهلا مركبا لعدم مطابقته
للمحكي عنه اذ يلزم من انتفاء ما يعتبر بازاء الكلي من حيث المبدئية في بقعة التاصل انتفاء المطابق وهو المحكي عنه فازحه بقول الشارح على بنائه
متعلقة بقوله قضي ان يكون معيار الصدق اي صدق الكلية على الانسان ومطابق الحكم بها اي بالكلية صلوح الماهية اي ماهية الانسان مثلا
بخصوصها لها اي للكلية لكن لا مطلقا حتى يلزم الجهل المركب بل من حيث الاضافة اي النسبة الذهنية لنفس الامرية يعني ان منشأ حكم العقل
على الانسان بانه كلي هو كون ماهيته صالحة لصدقها على جزئياته في نفس الامر لا بمجرد اختراع الذهن وفرضه واذا دريت ان الحكم بالكلية على الانسان
مثلا مطابق لنفس الامر فلا يلزم ان يكون الاعتقاد بها اي بالكلية جهلا مركبا لانتفاء علة للزوم كون الاعتقاد بالكلية جهلا اي ما يعتبر بازائها اي بازاء
الكلية من حيث المبدئية في بقع التاصل نعم يلزم كون ذلك الاعتقاد جهلا لو لا ثبات النسبة اي النسبة الذهنية في نفس الامر بل في الفرض البحت
واذ ليس فليس فالكلي ما جوز العقل تكثره من حيث خصوص عنوانه مع عزل النظر عما هو خارج عنه بحسب الواقع متعلق بقوله جوز والافراد التي
بالقياس اليها اي الى الافراد كلية اي كلية الكلي ما لا يابى هو الضمير راجع الى ما الموصولة التي هي عبارة عن الكلي بنفس مفهومه وخصوص عنوانه عن
الاتحاد اي اتحاد ذلك الكلي معها اي مع الافراد موجودة كانت تلك الافراد كافراد الانسان او معدومة ممكنة كافراد العنقاء او ممتنعة كافراد
اللاشئ وهي اي الافراد التي لا يابى الكلي بنفس مفهومه وخصوص عنوانه عن الاتحاد معها الافراد لنفس الامرية اي بحسب الحقيقة ونفس الامر اي
بلا فرض العارض لا بمعنى انها موجودة في نفس الامر كذا في الحاشية واما الافراد الفرضية المحضة التي يابى هو اي الكلي كاللاشئ بخصوص
عنوانه عن الاتحاد معها اي مع الافراد الفرضية المحضة وهي الحقائق الموجودة المفروضة افرادا اللاشئ مثلا فليست لها اي لتلك الافراد

الفرضية المحضة حظاً من الفردية بالقياس اليه اي الى ذلك الكلي الا بالفرض البحت لا بحسب نفس الامر ولا يكون المقايسة اليها اي الى الافراد الفرضية
مناطاً للكلية ومعياراً لها فتلك الكليات المفروضة بها اي الكليات الفرضية والمعقولات الثانية بخصوص عنوانها لا تمنع العقل عن تجويز كثرتها بحسب
الحمل على افرادها في نفس الامر فتلك الكليات داخلة تحت تعريف الكلي وان كانت الافراد متوهمة او ممتنعة فما توهم تفريع على ما سبق من التحقيق من كلية
المفهومات الفرضية بالقياس الى الحقائق الموجودة ليس بشيء يعتد به لما علمناك من التعليم ان مناط الكلية اي معيارها هي الاضافة اي نسبة الكلي
الى افرادها الواقعية اي التي يكون فرديتها بحسب نفس الامر بلا فرض فارض وليس مناط الكلية هي الاضافة الى الافراد الفرضية المحضة التي يابى
الكلي بخصوص عنوانه عن الاتحاد معها التي لو وجدت تلك الافراد الواقعية يتحد ذلك الكلي معها اي مع الافراد الواقعية بلا فرض الفارض
ولا ارتياب في ان اتحاد الصورة الفرسية مثلاً مع افراد الانسان ممتنع بحسب نفس الامر فكيف لا يمتنع اتحاد اللاشيء مع الحقائق الموجودة
كالانسان والفرس ومن ههنا اي من اجل ان الكليات الفرضية بخصوص عنواناتها لا يمنع العقل عن تجويز كثرتها بحسب الحمل على افرادها في نفس الامر
وان كانت ممتنعة غير موجودة فيها يستنبط ان الفرد النفس الامري على قسمين اولهما ما يكون موجوداً في نفس الامر كافراد الانسان مثلاً و ثانيهما ما لا يكون
موجوداً فيها اي في نفس الامر كافراد اللاشيء الا ان الكلي لا يابى بخصوص عنوانه عن الصدق عليه اي على الفرد الغير الموجود في نفس الامر ومن ههنا
ينهدم اساس ما هو المشهور ويؤيده قولهم ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع من ان الانسان الذي ليس بحيوان مثلاً من افراد الانسان ووجه الانهدام
ان ذلك الفرد فرضي محض لا يعتبر كلية الكلي بالنسبة اليه وانما تعتبر بالنسبة الى الافراد النفس الامرية فالانسان بعنوانه اي الحيوان الناطق آبٍ عن اتحاده
مع الانسان الذي ليس بحيوان وعن حمله عليه الا ان يقال لتأييد المشهور والقائل هو السيد الباقر في الافق المبين فردية اي فردية الانسان الذي ليس
بحيوان باعتبار طبيعة القيد مع عزل النظر عن الخصوصية وهي سلب الحيوانية التي لا دخل لها اي الخصوصية في شيء اي اصل الفردية لاستحالة سلب من
الامور الواقعية في ان يكون الشيء كالانسان المقيد بقيد عدم الحيوانية فرد الشيء كالانسان المطلق بحيثية وهي طبيعة القيد دون حيثية اخرى هي خصوصية
القيد كذا ينبغي تحقيق المقام وتوضيح المرام بعون الملك المنعام قوله وقيل صفة العلم القائل سلطان المحققين وشريف المدققين تحقيقه اي تحقيق ان الكلية والجزئية
من صفات العلم او المعلوم ان الكلية بمعنى الاشتراك بين الكثيرين حملاً اي يكون محمولاً على الكثيرين ليست من اوصاف الاعيان بما هي كذلك اي الكلية
بالمعنى المذكور لا تعرض لتلك الاعيان فانها اي الاعيان اما ان تكون مبهمة اي غير متشخصة وهو اي كون الاعيان مبهمة باطل فان الوجود الخاص
مساوق للتعين اي التشخص فلا يمكن وجود المبهم على ابهامه في الخارج بل التشخص عينه اي عين التشخص كما ذهب اليه المعلم الثاني او تكون متعينة ولا ارتياب
في ان الشيء المتعين من حيث هو متعين لا يحتمل الاشتراك بين الكثيرين بالحمل لما دريت ان مبنى الحمل على الاتحاد والشيء العيني الخارجي لا يتصور اتحاده
بامور متباينة كما بينه بقوله فلا تتحد الاعيان بامور متباينة في الوجود كزيد وبكر لامتناع تعدد الهوية الواحدة والا لزم صيرورة الشخص الواحد اشخاصاً
كثيرة وهو كما ترى ولا اي ليست الكلية بمعنى الاشتراك حملاً من اوصاف الامور الذهنية بما هي مكتنفة مختلطة بعوارض ذهنية اذ على مسلك القائلين
وهو ان الحاصل في الذهن هو اشباح الاشياء وامثالها ليس لها اي للامور الذهنية التي هي الاشباح صلوح الاتصاف بها اي بالكلية بالمعنى
المذكور لان الشبح ليس بمحمول على ما في الخارج من الافراد الكثيرة فان الشبح يباين بحقيقته لذي الشبح لكونه عرضاً وذو الشبح قد يكون جوهراً فلا صلاحية
للشبح لان يكون محمولاً على ذي الشبح فلا يصح كونه كلياً بالنسبة الى تلك الامور الذهنية بل هي الكلية من شئون معلومها وكذا لا يصلح الامور الذهنية
المذكورة للاتصاف بالكلية بل انما الصالح للاتصاف بها هو المعلوم عند من آمن اي اذعن بحصول الحقائق اي حصول الاشياء بانفسها
في الذهن لما مر آنفاً وهو امتناع تعدد الهوية الشخصية كذا في الحاشية فكل واحد من الصور الذهنية المكتنفة بالعوارض الذهنية صورة
جزئية فيمتنع اشتراكها حملاً فاستبان ان الكلية بالمعنى الاول لا تعرض للصورة من حيث هي فلا تكون من صفات المعلوم الا من صفات العلم واما الكلية
بمعنى المطابقة للكثيرين اي المناسبة المخصوصة التي لا تكون بينه وبين غيره من افراد نوع آخر كذا في الحاشية فاذا تعقلنا زيداً مثلاً حصل في

اذ هاننا امر لبس ذلك هو بعينه الامر الذي يحصل فيها اذا تعقلنا فرسا سعينا اما في صورة تعقل الافراد المتفقة من نوع واحد فلا يحصل من تعقل كل واحد
منها امر متجدد فانا اذا ابنا زيدا وجردناه عن مشخصاته يحصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق اذا اراينا عمرا بعد ذلك وجردناه
ايضا لم يحصل منه صورة اخرى في العقل مغايرة للاولى كذا في بعض الحواشي فاذا اعتبر معها اي مع المطابقة للكثيرين شيء آخر وهو صلوح الصورة
للاتحاد مع الجزئيات في الوجود يعني كون تلك الصورة صالحة للحمل على الافراد الكثيرة فكذلك ايضا اي لا يكون الكلية بمعنى المطابقة للكثيرين مع
الصلوح للاتحاد المذكور من اوصاف الامور الذهنية بماهي مكتنفة بعوارض ذهنية عند المؤمنين بحصول الحقائق فان مآل المعنيين اي تفسير الكلية بالاشتراك
حملا وتفسيرها بالمطابقة مع ذلك الاتحاد ح اي حين اعتبار صلوح الصورة للاتحاد المذكور واحد وهو الحمل وظاهر ان الصورة الشخصية الذهنية يمتنع
حملها على كثيرين واما من انكره اي بحصول الحقائق وآمن بالاشباح فقد اقتصر على المعنى المذكور للكلي اي المطابقة ولم يعتبر معها الاتحاد وذهب
ذلك المنكر الى اتصاف العلم والمعلوم كليهما بها اي بالكلية لان معنى المطابقة على ما ذكرنا سابقا صادق على كليهما فالشبح مطابق للكثيرين كذي الشبح وامتنع
حمل الشبح عليهما دون ذي الشبح فاذن يكون الكلية من صفات كل من العلم والمعلوم ثم اذا تلي عليك ان معروض الكلية هو المعلوم اعني الصورة من
حيث هي وان كانت الصورة معروضة اما على احتمال ضعيف فعلم ان معروض الجزئية ايضا هو الصورة من حيث هي لان التقابل بين الكلي
والجزئي هو تقابل العدم والملكة فان الجزئية لكونها عبارة عن وجود التعين بنحو مخصوص ملكة والكلية عدمها بان تكون عبارة عن عدم ذلك التعين
لكن يشترط ان يكون من شانه ذلك التعين المخصوص فالمتصف بالكلية لا بد وان يكون صالحا للاتصاف بالجزئية وليس هو الا الصورة
من حيث هي فلا جرم ان معروضهما هو تلك الصورة وهذا اعني قول الشارح والتقابل بين الكلية والجزئية بالعدم والملكة كما هو المشهور بين الجمهور
فالجزئية ايضا وصف كما ان الكلية وصف للامور الذهنية بماهي هي وهي المعلوم والحق ان الاختلاف بينهما اي بين الكلي والجزئي بحسب
اختلاف نحو الادراك كما سبق من ان الشيء المدرك بالحواس جزئي وبدونها كلي والمعروض للكلية والجزئية حقيقة نفس المعلوم واما العلم فهو علة
للاتصاف بهما ومن ثم اي من اجل ان معروض الكلية والجزئية نفس المعلوم لا العلم قيل ان مرجعهما نفس الشيء وهي المعلوم بلا مدخلية تحقق الكثرة وادراكها
يعني لا يلزم في اتصاف المفهوم بالكلية تحقق الكثرة في الموصوف بها ولا تحقق ادراك الكثرة فيه بل ملاك الاتصاف بها هو التجرد من التعين الخاص
فلو فرض عدم تحقق الكثرة في مفهوم ما وعدم ادراكها لما كان ذلك المفهوم موصوفا بالكلية ولم يكن جزئيا ما لم يشتمل على الهذية ولعل هذا اي ان المعروض
حقيقة هو المعلوم واما العلم فهو علة للاتصاف لا ان الكلية والجزئية صفتان للعلم حقيقة هو مراد المصنف رح في الحاشية المنقولة عنه اي عن المصنف
المعلقة على قوله وقيل صفة العلم حيث قال المصنف وذلك اي كون الكلية والجزئية صفتين للعلم مذهب الاوائل اي السابقين وهو الحق بحسب
دقيق النظر وان كان جليل النظر يحكم بالاول اي بكون الكلية والجزئية صفتين للمعلوم ثم استدل على حقية مذهب الاوائل بقوله فان التشخص الذي
عليه مدار الجزئية انما هو بنحو الادراك وهو الاحساس لا التعقل لما دريت في درس السالف ان الشيء اذا علم بالحس يكون جزئيا واذا علم بالتعقل
يكون كليا فاستبان ان مناطهما هو العلم فيكون متصفا بهما بالذات وهذا تاويل ما اشتهر من الحكماء من نفي علم الواجب تعالى بالجزئيات على وجه
جزئي فافهم انتهى تقرير المرام على ما في بعض الحواشي ان قول الحكماء بحسب المعنى المتبادر فاسد لاقتضاء عدم علم الواجب تعالى ببعض المعلومات
الموجودة وهو الجزئي من حيث هو جزئي تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فالمراد انه تعالى يعلم الكليات والجزئيات جميعا فهو تعالى
يعلم الجزئي لكن بنحو من التعقل لا بنحو من الاحساس لكونه تعالى منزها عن الآلات الجسدانية وجملة الكلام انه لما لم يكن للواجب تعالى وتقدس
تلك الآلات فكان علمه تعالى بجميع الموجودات علما تعقليا وهو مناط الكلية وهذا معنى قولهم الواجب تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلمها علما
تعقليا لا علما احساسيا فلا تشنيع عليهم كما لا يخفى ثم اعترض على ذلك الاستدلال بقوله اقول عليه نحو الادراك اي الادراك الاحساسي للتشخص اي
لهذا النحو من التشخص كذا في الحاشية لا تدل على اتصاف العلم بهما اي بالكلي والجزئي حقيقة تقريره انا سلمنا ان العلم مناط لكون الشيء كليا وجزئيا

وہذا لا یقتضی کون العلم متصفا بہما حقیقۃ اذ انی علیک ان المناط للشئ لا یلزم ان یکون متصفا بذلک الشئ حقیقۃ اذا دریت ہذا فلا بد
ان یتکلف فی عبارۃ المصنف بانہما صفتان للعلوم حاصلتان بسبب العلم فتدبر فیہ اشارۃ الی ان ہذا التکلف بعید کل البعد فان قولہ وہو الحق
بحسب دقیق النظر یدل علی انہما صفتان للعلم حقیقۃ کذا فی الحاشیۃ واما علم الباری تعالی بالجزئیات فتفصیلہ ان المتکلمین ذہبوا الی
انہ تعالی یعلم الحوادث الیومیۃ الزمانیۃ کما یعلمہا احد منا بانہا ای الحوادث الیومیۃ موجودۃ فی ہذا الوقت ولم تکن تلک الحوادث قبلہ ای قبل
ہذا الوقت وہا یوجد ما بعدہا بعد ہا ای بعد ہذا الوقت فیرد علیہم ای علی المتکلمین تغیر العلم ای علمہ تعالی بالمتغیرات بحسب تغیرہا تفصیل الایراد
انہ سبحانہ لو یعلم الجزئیات المتغیرۃ فاذا اعلم ان زیدا مثلا فی الدار الآن ثم خرج زید عنہا فاما ان یزول ذلک العلم وعلم انہ لیس فی الدار او یکون باقیا
علی حالہ والاول یوجب التغیر فی صفۃ العلم وہو تعالی لیس موضوع للتغیر لما اقام الفلاسفۃ البرہان فی مقامہ علی امتناع التغیر فی ذاتہ تعالی
وفی صفاتہ والثانی یستدعی الجہل وکلاہما نقص یجب تنزیہہ تعالی عنہ فالتزم بعضہم ای بعض المتکلمین جوازہ ای جواز تغیر العلم تغیر صفاتہ الاضافیۃ
کالخالقیۃ والرازقیۃ بالاضافۃ الی کل شخص والعلم من الاوصاف الاضافیۃ فالتغیر فی العلم ہو التغیر فی مفہوم اعتباری ولا مریۃ فی جوازہ
ولا یلزم التغیر فی صفۃ حقیقیۃ ومن قال القائل ہو ابو الحسن انہ ای العلم صفۃ حقیقیۃ التزم جواز التغیر فیہا ای فی الصفۃ الحقیقیۃ فانہ کان
المعلوم واقعا علی وجہ معین فیکون ہو سبحانہ عالما بوقوعہ علی ذلک الوجہ واذا زال ذلک الوجہ یزول ذلک العلم ویحدث علم آخر بوقوع ذلک المعلوم
علی وجہ آخر ایضا ای کما انہ التزم جواز التغیر فی الصفات الاضافیۃ بناء علی جواز کون الباری تعالی محلا للحوادث کما جوز بعض الحکماء کونہ تعالی
محلا للصور المعلومات ومنہم وہم مشائخ المعتزلۃ وکثیر من الاشاعرۃ من انکر التغیر فی صفاتہ تعالی مطلقا ای حقیقیۃ کانت او اضافیۃ فقال
العلم بانہ سیوجد ہو العلم بوجودہ حین وجد وتمسکون فیہا ای فی ہذہ الدعوی بتمسکات واہیۃ ای ضعیفۃ منہا ان العلم بانہ وجد الشئ والعلم بانہ
سیوجد واحد فان من علم ان زیدا سیدخل البلد غدا فعند حصول الغد یعلم بہذا العلم انہ دخل البلد الآن اذا کان علمہ بہذا مستمرا بلا غفلۃ مزیلۃ
وانما یحتاج احدنا الی علم آخر متجدد یعلم بہ انہ دخل الآن لطریان الغفلۃ من الاول والباری عز مجدہ یمتنع علیہ الغفلۃ فکان علمہ بانہ وجد عین علمہ بانہ
سیوجد فلا یلزم من تغیر المعلوم تغیر علمہ تعالی انت تعلم ان ہذا التمسک واہ لما عیت ان شرط المتکلمین ان یقوم کل واحد منہما مقام الآخر وظاہر
ان العلم بان الشئ سیوجد لا یقوم مقام العلم بانہ موجود الآن ہذا واما الحکماء فالظاہرون القشریون منہم قالوا انہ تعالی عالم بالجزئیات علی الوجہ
الکلی لا الجزئی ویرد علیہم ای علی الحکماء الظاہریین بطریق المعارضۃ انہ لا یمکن الانکار بوجود الجزئی المتغیر علی وجہ الجزئیۃ والتغیر لان وجودہ
محسوس فانکارہ سفسطۃ قطعا وکل موجود بکل جہۃ فی سلسلۃ الحاجۃ یستند الی الواجب تعالی الذی ہو مبدءہ علۃ الاولی یعنی کل ما ہو موجود
فہو بجمیع الحیثیات مفتقر الی الواجب تعالی معلول لہ فیکون الواجب تعالی علۃ لکل الموجودات بجمیع الحیثیات و قد تقرر عندکم ایہا الفلاسفۃ
ان العلم التام بالعلۃ التامۃ ای بجمیع الحیثیات التی لہا مدخل فی العلیۃ مستلزم للعلم التام بمعلولہا ای بجمیع اعتباراتہ المستندۃ الی العلۃ
التامۃ ولا شک ان علمہ تعالی لذاتہ اتم العلوم فہی ای الجزئیات المتغیرۃ معلومۃ لہ تعالی علی وجہ الجزئیۃ والتغیر بناء علی القاعدۃ المقررۃ
عندکم فاذن بطل قولکم ان اللہ سبحانہ یعلم الجزئیات المتغیرۃ علی الوجہ الکلی دون الجزئی والمحققون منہم ای من الحکماء قالوا ان المدرک علی صیغۃ
اسم الفاعل الزمانی ماخذہ الادراکات ای الادراکات المتعلقۃ بالجزئیات المتغیرۃ منہ ای من المدرک الزمانی بتوسط آلۃ جسمانیۃ لا غیر فانہ ای
المدرک الزمانی یدرک المتغیرات الحاضرۃ فی زمانہ ای زمان المدرک الزمانی ویحکم ذلک المدرک بعدمہا ای بعدم المتغیرات عدما سابقا قبل زمان وجودہا
ای وجود المتغیرات ویحکم المدرک الزمانی بعدم المتغیرات عدما لاحقا بعدہ ای بعد زمان وجودہا ویشیر المدرک الزمانی الیہا ای الی المتغیرات
بانہا فی ای جہۃ من الجہات الست منہ ای من المدرک الزمانی وعلی ای مسافۃ ای قریبۃ او بعیدۃ من المدرک الزمانی وغیر ذلک ککون المتغیرات
متحرکۃ او ساکنۃ واما المدرک الذی لیس کذلک ای لیس بزمانی وہو الواجب عز مجدہ فیکون ادراکہ تاما کاملا لا نقصان فیہ اصلا فانہ یکون

شهيدا بالكل عالما علما حضوريا بان اي حادث يحدث في اي زمان مضيا كان او آتيا وكم يكون من المدة اي بالزمان كمدة شهر او سنة بينه
اي بين ذلك الحادث وبين الحادث الذي يتقدمه او يتاخر عنه فلا يحكم المدرك الغير الزماني على شيء بانه حاضر وذلك غائب وغيره بانه قريب وذلك بعيد
لانه اي المدرك الغير الزماني ليس بزماني فيكون نسبته الى جميع الازمنة على السواء فلا يتصف الزمان مقيسا الى ذلك المدرك بالمضي
والاستقبال ولا مكاني بل نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس اليه قرب وبعد وتوسط فالموجودات كلها من الازل الى
الابد معلومة له تعالى وكل في وقته وليس في علمه سبحانه كان وكائن وسيكون فهذا كله تفصيل لما اجمله الشارح بقوله بل نسبته جملة الازمنة و
جملة الامكنة اليه اي الى المدرك الغير الزماني نسبة واحدة وانما يحكم بتلك الاحكام من الحضور والغيبة والقرب والبعد والتوسط من كان وجوده في
زمان معين وعدمه في زمان آخر ووجوده في مكان معين وعدمه في مكان آخر فعلمه تعالى بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها اي اكمل العلوم بلا توسط
آلة جسمانية بل بحسب حضورها اي حضور الموجودات بانفسها لديه تعالى من حيث الاستناد بكل جهة اليه تعالى وهذا اي ما يدركه الزماني بوسيلة
الآلة الجسمانية يدركه الواجب تعالى بلا توسط تلك الآلة لتقدسه تعالى هو الثاني تاويل لعلمه تعالى بالجزئيات على الوجه الكلي فلا تغفل يعني ان المراد بنفي
علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي هو نفي علمه تعالى بالوجه الاحساسي والتخييلي لا نفي علم الجزئي مطلقا كيف وهو سبحانه يعلم الجزئيات والكليات
جميعا لكن بطريق التعقل وهذا هو مقصود المصنف من قوله في الحاشية وهذا تاويل لما اشتهر من الحكماء [illegible] قوله والجزئي لا يكون كاسبا
آه اي في العلوم الحقيقية وهي التي لا تتبدل بتبدل الاديان والازمان اعني العلوم الحكمية الباحثة عن احوال الحقائق العارضة لها في نفس الامر وحاصل
المرام ان المراد بنفي الكسب والاكتساب عن الجزئي انما هو نفيه عنه في العلوم الحقيقية لا مطلقا ثم استشهد على ذلك بقول الشيخ فقال قال الشيخ
انا لا نشتغل بالنظر في الجزئيات لعدم التناهي لكونها غير واقفة عند حد وعدم انضباط احوالها لكونها متغيرة ومتبدلة فلا يفيد العلم بها
اي بالجزئيات من حيث الجزئية واما من حيث الكلية بان يحذف المشخصات عنها وينزع منها الكليات فيفيد كما لا كالكليات المعقولة ابتداء
كمالا لانه لا يترتب عليه غاية حكمية وهي السعادة الكبرى الابدية اعني ابتهاج النفس بوجدان ذاتها متصفة بكمالاتها التي اعلاها ما ارتسم فيها من حقائق
الموجودات للنفس الناطقة حتى صارت بذلك الارتسام كانها الموجود كله والمحصل ان الجزئيات متغيرة فحين تغيرها ان لم يتغير العلم لم يكن كمالا
لكونه جهلا وان تغير لم يبق ببقاء النفس وصحة وقوعها اي الجزئيات موضوع الكبرى لا يستوجب النظر فيها في تلك العلوم اي العلوم الحقيقية
المقصود منه ازاحة ما يتوهم من ان الجزئي قد يكون موصلا الى المجهول كما في موضوعات القضايا الشخصية الواقعة كبرى الشكل الثالث بان هذا لا يقتضي
كون الجزئي مبحوثا عنه في الحكمة فظاهر ان تدوين المنطق انما هو لاجل الاعانة في العلوم الحكمية فلا مشاحة في البحث عن الجزئيات في صناعة الميزان
وما وقع في بعض الحواشي من كبرى الشكل الاول بدل الثالث فسهو ظاهر فان كلية الكبرى شرط في الاول فاحفظ وقد يقال الكلام في تصوره اي
تصور الجزئي وكسب التصور يعني ان المقصود من نفي كون الجزئي كاسبا ومكتسبا ان تصور الجزئي لا يكون كاسبا لتصور جزئي آخر لا في ان تصديقه
لا يكون كاسبا لتصديق جزئي آخر فاندفع ما قيل لاثبات كون الجزئي كاسبا ومكتسبا ان الاستقراء والتمثيل استدلال بحال الجزئي آه فالاستقراء
عبارة عن تصفح الجزئيات ليستخرج منها حكم كلي والتمثيل عبارة عن قياس جزئي على جزئي آخر مغاير له لاشتراكهما في العلة المؤثرة كما في القياسات
الفقهية ووجه الاندفاع ظاهر لما دريت ان الكلام في كسب التصور والاستقراء والتمثيل تصديقان فهما خارجان عما نحن بصدد نفيه ثم افاد
جوابا آخر بقوله ولا يخفى ان المقصود بالذات فيهما اي في الاستقراء والتمثيل معرفة احوال الكلي دون الجزئي اما في الاستقراء فظاهر لانه عبارة عن تصفح
احوال الجزئيات ليعلم منها حكم كلي كقولنا الجسم اما فلكي او عنصري بسيطا او مركبا وكل واحد منها متحيز لذاته فكل جسم متحيز لذاته فالمستحصل انما هو تصور
الكلي والكاسب له ليس تصور الجزئيات بل الحكم الكلي نعم انما حصل هذا الحكم من تصفح الجزئيات آه اما في التمثيل فلان المقصود فيه معرفة الحكم الكلي المشترك
بين الاصل والفرع قوله الكلي مندرج تحت كلي آه هذا التعريف اختاره صاحب القسطاس ولما كان المتوهم ان يتوهم ان ذلك التعريف غير جامع لخروج الكلي المساوي

عنه کالانسان والناطق والضاحک والکاتب وذلک لان المنساق الی الفهم من کون الشیء مندرجا تحت شیء آخر ان یکون الشیء الاول اخص من الشیء الثانی ولذلک الکلی والجزئی الاضافی یرادفان العام والخاص مع انه قد شاع بینهم عد المساوی جزئیا اضافیا بالنسبة الی المساوی الآخر

دفعه الشارح بقوله ای موضوع کلی فلا یرد الاعتراض بعدم جامعیة التعریف بالمساوی لما اشتهر بینهم من عد احد المتساویین جزئیا اضافیا للآخر ثم تقریر الدفع انه لیس المراد من الاندراج ذلک المعنی المنساق الی الفهم بل المراد منه ما یکون موضوعا للقضیة الموجبة الکلیة فالحاصل ان الجزئی الاضافی یطلق علی کل ما یکون موضوعا لتلک القضیة سواء کان اخص من المحمول کقولنا کل انسان حیوان او مساویا له نحو کل انسان ناطق فالانسان المساوی للناطق وان کان غیر مندرج تحته بمعنی ان یکون اخص منه وفردا له لکنه مندرج بالمعنی الآخر المراد ههنا واما الاعم فخارج عنه قطعا لکذب الموجبة الکلیة القائلة کل حیوان انسان نعم لو کان المراد یکون الجزئی الاضافی موضوعا للموجبة مطلقا کلیة کانت او جزئیة لکان یلزم دخول الاعم فیه واذ لیس فلیس

فی الحاشیة یعنی ان یقع موضوعا له فی قضیة موجبة کلیة لا فی قضیة مطلقا ولعل وجهه ان المراد بج فی قولنا کل ج ب ما یصدق علیه ج بالحمل المتعارف بناء علی ما ذهب الیه المتأخرون ولا شک فی صدق احد المتساویین علی الآخر بذلک الحمل فیشمل الحکم علی احدهما للآخر والحق ما صرح به الشیخ وغیره من المحققین انتهت **قوله فیها** لا فی القضیة مطلقا والا لکان الاعم من الشیء جزئیا له ولم یقل به احد والحاصل ان التقیید بالموجبة الکلیة لاخراج الاعم لا المساوی فان الاعم من الشیء یقع موضوعا فی موجبة جزئیة او مهملة کقولنا بعض الحیوان انسان والحیوان انسان **قوله فیها** علی ما ذهب الیه المتأخرون وهو ان المحکوم حقیقةً هو الافراد التی یصدق علیها الوصف العنوانی فکل فرد مندرج تحت المحمول المساوی لعنوان الموضوع ومن ثم فسر المندرج تحت کلی بموضوع کلی والحق ما صرح الشیخ فی الشفاء هذا تزییف لما اشتهر من عد احد المتساویین جزئیا اضافیا للآخر من ان الحکم علی الافراد الشخصیة ان کان الموضوع نوعا حقیقیا او هی ای الافراد الشخصیة مع الافراد النوعیة ان کان الموضوع جنسا کقولنا کل حیوان جسم واذ من المعلوم ان الافراد الشخصیة والنوعیة اخص فلا یدخل المساوی تحته ای تحت الجزئی الاضافی **قوله اعلم ان نقیض**

کل شیء رفعه آه نوقش فیه بالایجاب الذی هو نقیض السلب مع انه لیس رفعا وان کان مستلزما له فانتقض تلک القاعدة ورد بتعمیم الرفع من الحقیقی والحکمی یعنی لیس المراد من الرفع هو الرفع الصریحی الحقیقی لیخرج ذلک الایجاب عن تعریف النقیض بل المراد اعم منه ومن الرفع الحکمی الضمنی ولا مریة فی صدق هذا الرفع علی الایجاب المذکور لانه مستلزم لما هو رفع حقیقة اعنی سلب السلب فاذن للسلب نقیضان سلب السلب والایجاب

فالمناقشة ساقطة وقد حقق البعض ای الصدر الشیرازی المعاصر للمحقق الدوانی وهذا جواب آخر للمناقشة ان النقیض هو الرفع حقیقةً والایجاب لازم لسلب السلب الذی هو رفع حقیقة فلا محذور وقال الصدر الشیرازی منعا لکون الموجبة نقیضا للسلب بان نقیض کل شیء رفعه ونقیض الموجبة لیس الا سلب السلب واما الحکم علی الموجبة بکونها نقیضا للسالبة فلانها لازمة للنقیض الذی هو سلب السلب فعلی هذا یکون نقیض السلب هو سلب السلب فقط واطلاق النقیض علی الایجاب لیس الا مجازا من باب اطلاق اسم الملزوم علی اللازم فافهم ثم لما کان لقائل ان یقول ان السلب لکونه قطعا ورفعا لا یصح اضافته الا الی الوجود والا فای شیء یسلب ویقطع فسلب السلب فی قوة سلب ثبوت السلب وهی السالبة السالبة المحمول التی لا تستلزم الایجاب

المحصل فالقول باستلزامها لذلک الایجاب نداء من بعید ازاحه بقوله والسلب لیس مقصور الاضافة الی الوجود حتی یلزم کونه ای کون السلب فی قوة السالبة السالبة للمحمول حاصل الازاحة انا لا نسلم ان السلب مقصور الاضافة الی الوجود فان مرتبة الماهیة التی هی اثر الجعل البسیط مقدمة علی الوجود فرفع الماهیة المقابل لها یضاف الی الماهیة دون الوجود وبالجملة السلب قد یضاف الی نفس مفهوم السلب ومرجعه رفع العقد السلبی عن الواقع کقولنا لیس زید لیس بکاتب ویلزمه الایجاب ولا یقصد به رفع ثبوت السلب حتی یکون فی قوة السالبة السالبة للمحمول فتدبر هکذا فی الحاشیة ثم لما کان للمتوهم ان یتوهم ان ما ذکره البعض من ان النقیض هو الرفع حقیقة والایجاب لازم لسلب السلب لا نقیض له غیر سدید لانه یصادم لما صرحوا به من ان

التناقض من النسب المتکررة اذ هذا التصریح یقتضی ان یکون الایجاب نقیضا للسلب کما ان السلب نقیض للایجاب دفعه بقوله ومعنی قولهم التناقض من النسب

المتكررة ان احد المفهومين اذا كان رفعاً للآخر كان الآخر نقيضاً له بمعنى المرفوع به والمكان اطلاق النقيض على المرفوع تجوزاً فان اوهم ان تعميم النقيض
للرفع والمرفوع كليهما يستدعي بان يكون المرفوع ايجاباً حقيقياً مع انه قد يكون رفعاً لامر آخر فان سلب السلب رفع للسلب والسلب والكان مرفوعاً
لكنه رفع للايجاب فازمه بما قال الشارح وهو اي المرفوع ايجاب اضافي والكان رفعاً لامر آخر تقرير الازاحة انا لانسلم ان ذلك التعميم يستدعي كون
المرفوع ايجاباً حقيقياً بل يكفي كونه ايجاباً اضافياً فالمرفوع ههنا وان كان رفعاً للايجاب لكنه ايجاب بالنسبة الى سلبه وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى
اي في مبحث التناقض **قوله** والافتقار فاي ان لم يصدق احد النقيضين على ما صدق عليه نقيض الآخر فيصدق عينه لاستحالة ارتفاع النقيضين
فيلزم الفرقة بين اصل التساوي اي يلزم صدق احد المتساويين بدون صدق الآخر فان الكلام في نقائض المفهومات الكلية المفردة كاللاانسان واللاناطق
لان البحث ههنا في المفهومات التصورية لا العقود التصديقية التي يرجع اليها التساوي بحسب الحمل الايجابي على شيء لا بحسب انفسها فكل ما يحمل
عليه اللاانسان مثلاً بالايجاب يحمل عليه اللاناطق وبالعكس والا يحمل عينه بذلك الحمل اي الحمل الايجابي لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم رفع التساوي وهو
خلف فان اوهم ان نقائض الامور العامة كاللاشيء واللاممكن لا تصدق بحسب الحمل الايجابي على شيء اصلاً فلا يجري البيان المذكور في تلك النقائض
ازيل بقول الشارح وكذلك البيان في نقائض الامور العامة فان الموضوع مفروض التجوهر والوجود ولو تقديراً اذ حاصل التساوي يرجع الى عقدين
اي قضيتين غير بتيتين العقد الغير البتي ما يحكم فيه على موضوع مقدر الصدق على الافراد يعني يكون صدقه على افراده بحسب الفرض والتقدير كقولنا
كل لاشيء لاممكن بالامكان العام اي كل ما لو فرض وكان لاشيئاً فهو بحيث لو فرض كان لاممكناً بالامكان العام واذا دريت ان الكلام في المفهومات
المفردة المتساوية وفي نقائضها لا في القضايا التي يرجع اليها التساوي فينهدم اساس الشك الآتي الذي ذكره المصنف بقوله وههنا شك قوي
وهو ان نقيض التصادق رفعه الخ الذي يبتني على اعتبار التناقض في العقود اي القضايا التي يرجع اليها التساوي دون اعتبار التناقض في المفهومات
المفردة حتى يقال مرتبطاً بقوله اعتبار التناقض في العقود اذا لم يصدق كل لاناطق لاانسان يصدق بعض اللاناطق ليس بلاانسان فيصدق
بعض اللاناطق انسان بعض فيورد عليه بهذا التقرير الشك انا لانسلم ان رفع التصادق الذي هو في قوة السلب العدولي وهو قولنا بعض اللاناطق
ليس بلاانسان يستوجب التفارق وهو الايجاب التحصيلي اي قولنا بعض اللاناطق انسان لجواز سند المنع انتفاء الموضوع كما في نقائض الامور
العامة كاللاشيء واللاممكن ووجه الانهدام ظاهر لان الشاك اعتبر التناقض في القضايا التي يرجع اليها التساوي مع ان الكلام ليس فيها
بل في المفهومات المفردة فالتبس على الشاك ما فيه التساوي بما يرجع اليه التساوي واين هذا من ذاك واما على تقدير رجوع التساوي الى
قضيتين غير بتيتين فالانهدام ظاهر لما ألقي عليك ان الموضوع مفروض التجوهر وهذا الفرض يكفي للموضوع **قوله** وربما يكون آه تاييد للمنع اي منع
ان رفع التصادق يستوجب التفارق او نقض اجمالي لجريان الدليل في نقائض الامور العامة مع تخلف المدلول اي التساوي عنه اي عن الدليل
ثم اعلم ان النقيض ابطال الدليل بتخلف المدلول عنه او استلزامه فساداً آخر وهو اجمالي اذ لم يمنع على مقدمة معينة وتفصيلي اذ منع على
مقدمة معينة او معارضة وهي اقامة الدليل على ما ينافي مدعى الخصم على اصل الدعوى وهو ان نقيضي المتساويين متساويان فان هذه الامور
اي الامور العامة كالشيء والممكن مع تساويهما نقائضها كاللاشيء واللاممكن ليست كذلك اي لا تساوي ههنا فانها اي نقائض الامور
العامة مما لا فرد لها بحسب نفس الامر حتى غايته للمنفي لا للنفي تنعقد عقود ايجابية **قوله** وما قيل آه هذا الجواب قد ارتضى به ثلة بضم الثاء المثلثة
وتشديد اللام المفتوحة جماعة من الناس قال الله تعالى ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ وَثُلَّةٌ مِّنَ الْآخِرِينَ كذا في القاموس من الآخرين اي المتاخرين
حيث قالوا اصدق السلب اي حمل سلب شيء على شيء آخر لا يقتضي قوامه وجوده في نفس الامر بناءً على ان ايجاب السلب اي الموجبة السالبة
المحمول يساوي السلب البسيط اي السالبة البسيطة وهذه السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فالموجبة السالبة المحمول المساوية لها ايضاً
كذلك واذا دريت ان الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع فح يجوز التصادق بين نقائض الامور الشاملة مع عدم افرادها اي افراد النقائض

في نفس الامر يعني ان القضية المنعقدة من نقيضي المتساويين ليست بمعدولة بل هي موجبة سالبة المحمول مثل كل لاشيء لاممكن اي ليس بممكن
وقد دريت ان تلك القضية لا تقتضي وجود الموضوع ويكون رفع التصادق الذي صفة للرفع هو في قوة السالبة السالبة المحمول اعني قولنا اللاشيء ليس
بالممكن التي صفة للسالبة السالبة تستدعيه اي تستدعي وجود الموضوع على خلاف سبيل ايجاب السلب فانه لا يستدعي وجود الموضوع يستلزم
التفارق خبر لقوله يكون تقريره ان السالبة السالبة لتساويها للايجاب التحصلي تقتضي وجود الموضوع كما ان الموجبة السالبة المحمول لتساويها
للسالبة البسيطة لا تستدعيه فقولنا بعض اللاشيء ليس بالممكن يستلزم لقولنا بعض اللاشيء ممكن فلاح استلزام رفع التصادق لصدق
التفارق **قوله** فبعد تسليمه آه يعني لا نسلم اولاً اقتضاء تلك السالبة اي سالبة السالبة المحمول تجوهر اي تقرر الموضوع ووجوده وذلك لما تلي ان
السلب مطلقاً لا يستدعي وجود الموضوع ولا نسلم عدم اقتضاء تلك الموجبة اي الموجبة السالبة المحمول له اي لكل واحد من تجوهر الموضوع ووجوده
وذلك لما وعيت ان طبيعة الربط الايجابي مطلقاً تقتضي وجود الموضوع سواء كان المحمول امراً محصلاً او معدولاً او سلبيا والعقل لا يستثني محمولا دون
محمول عن القاعدة العقلية الناطقة بان ثبوت شيء لشيء يستدعي ثبوت المثبت له ولو سلم اقتضاء تلك السالبة وجود الموضوع وعدم اقتضاء
تلك الموجبة له فانما انصرام اي انقطاع ما توهمتم من ان صدق السلب على شيء لا يقتضي قواما في نفس الامر الخ اذا اخذت المفهومات الاصلية وجودية
كالشيء والممكن حتى يكون العقد من نقائضهما موجبة سالبة المحمول وهي كل لاشيء لاممكن وهي صادقة والا فيصدق نقيضها اعني السالبة لها
وهي بعض اللاشيء ليس بالممكن وهذا معنى قوله ورفعهما اي رفع الموجبة المذكورة سالبتها وهذه السالبة تستلزم الموجبة المحصلة اعني
بعض اللاشيء ممكن فيلزم الافتراق واما اذا اخذت المفهومات الاصلية سلبية بان يكون السلب جزءاً من لفظها كلاشريك الباري تعالى
ولا اجتماع النقيضين فلا مساغ اي لا مجرى ولا سبيل لذلك التوهم اي الجواب في حل العقدة فان نقائضها وجودية اعني شريك الباري
واجتماع النقيضين وينعقد منهما قضية موجبة وهي كل شريك الباري اجتماع النقيضين وهي غير صادقة لان الموجبة تستدعي وجود الموضوع والموضوع
ههنا معدوم واذن يلزم ان يصدق نقيضها وهو بعض شريك الباري ليس باجتماع النقيضين وهو لا يستلزم الموجبة على وجه يفيد المدعي وانت خبير بانهم
اي المتاخرين لو التزموا ان النقيض رفع شيء حقيقة فيكون نقيض السلب سلب السلب كما هو مسلك المحققين حتى يكون نقيض لا اجتماع النقيضين
رفعه اي لا لا اجتماع النقيضين ويكون نقيض لاشريك الباري لا لاشريك الباري فلهم سبيل اوسع لدفع الاعضال اي الاشكال بان يقولوا
ليس نقيض لا اجتماع النقيضين اجتماع النقيضين حتى لا يجري الجواب المذكور هناك بل نقيضه لا لا اجتماع النقيضين فالنقيض لكونه سلبيا لا يستدعي الموضوع
فللجواب مساغ قطعا فالمنع هو المنع الاول اي الذي ذكره بقوله لا نسلم اولاً اقتضاء تلك السالبة تجوهر الموضوع الخ فتامل **في الحاشية** لا يقال قولنا
لاشريك الباري لا اجتماع النقيضين موجبة سالبة المحمول فينعقد برفعها السالبة السالبة المحمول وهي تستدعي وجود الموضوع وهما لا يصدقان
على شيء في نفس الامر فلا فائدة في الالتزام المذكور لانا نقول لهم ان يلتزموا ان قولنا لاشريك الباري لا اجتماع النقيضين موجبة معدولة لا موجبة
سالبة المحمول وقولنا اللا لاشريك الباري لا لا اجتماع النقيضين سالبة معدولة او موجبة سالبة المحمول وهما تصدقان عند عدم الموضوع ايضا
ومحمول موجبة السالبة المحمول لا يجب ان يكون وجوديا في الاصل بل يجوز ان يكون عدميا فتفكر انتهت **قوله** فلا جواب الا تخصيص الدعوى آه
يعني ان دعوى نسبة التساوي بين نقيضي المتساويين ليست عامة جارية في كل نقيض من نقائض المتساويات بل مختصة بغير نقائض المفهومات الشاملة
واما اذا كان المتساويان من المفهومات الشاملة اذ يكون نسبة التساوي بين نقيضيهما واذا كانا غيرها فهذه النسبة متحققة هناك فان نقائض غيرها
اي غير المفهومات الشاملة تصدق لا محالة على شيء ما في نفس الامر فيكون الموضوع موجودا فيتلازم السلب العدولي والايجاب التحصلي فرفع التصادق
يستلزم التفارق فصح قول المصنف والافتراق فان اوهم ان تخصيص الدعوى هادم لاساس ما تقرر في مداركهم من وجوب تعميم قواعد المنطق آزيل
بقول الشارح والتعميم اي تعميم قواعد الفن انما هو بحسب اي بقدر الطاقة البشرية ولا طاقة لنا بادخال نقائض المفهومات الشاملة لاختلاف احكامها

مع احكام غيرها وايضاً لا يترتب على البحث عنها اي عن نقائض المفهومات العامة غاية معتدة بها حتى تقصد بالنظر ويبحث عنها استقلالاً فلا يبحث كما
باهمالها وذلك لانه ليس في العلوم الحكمية قضية موضوعها او محمولها نقائض الامور الشاملة ووضع هذا الفن انما هو لتحصيلها فهو آلة لها بحسب
الوضع والحق في الجواب عن الشك المذكور ما افاده باقر العلوم في الافق المبين من ان عموم السلب من الايجاب ليس بحسب التناول اي الشمول
للافراد بحيث يكون افراد موضوع السالبة زائدة على ما هو في الايجاب اما قرع سمعك ان في قولك كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بحجر تناول
الانسان للافراد وشموله لها على التساوي بلا اعتبار الزيادة في موضوع السالبة بل عموم السلب بحسب الاعتبار فان السلب يصح مع اخذ الموضوع
من حيث ثبوته ومن حيث لاثبوته بخلاف الايجاب فانه لا يصح الا مع اعتبار الوجود بنحو ما خارجاً او ذهناً محققاً او فرضاً اذا دريت
هذا المعنى كون نقيضي المتساويين متساويين ان احدهما اي احد النقيضين لو انطبق على فرد ما ولو بالفرض البحت كان النقيض الآخر ايضاً
منطبقاً عليه اي على فرد ما كذلك اي ولو بالفرض البحت وكذا الاخص والاعم فصدق السلب بالفعل لا ينافي الايجاب على تقدير انطباق العنوان
اي عنوان الموضوع على الفرد فيصدق قولنا كل ما لو وجد كان لا شيئاً فهو بحيث لو وجد كان لا ممكناً فانسد سبيل النقوض وانحل الاعضال
لصدق الايجاب في نقائض الامور الشاملة فانه يكفي لصدقه صدق الموضوع على فرد تقديري كما لا يخفى ومن ههنا اي من ان الايجاب
لا يصح الا مع اعتبار وجود الموضوع بنحو ما خارجاً كان او ذهناً محققاً كان او مقدراً يظهر ان الحكم الحملي قد يكون بالاتحاد بين الموضوع والمحمول
بالفعل وهو يستدعي تقرر الموضوع وثبوته بالفعل وهذا هو الحملي البتي وقد يكون الحكم الحملي بالاتحاد لا بالفعل بل على التقدير وهذا هو الحملي الغير البتي
فيساوق ذلك الحكم الحملي الحكم الشرطي في ان الحكم في هذا الحملي على التقدير مثل الشرطي لا ما يرجع اليه يعني ليس ذلك الحكم الحملي براجع الى الحكم الشرطي
لكونهما متغائرين فانه لا بد في الشرطي من تصريح الشرط وهو منتف في الحملي فيستدعي تقرره اي تقرر الموضوع وثبوته على التقدير لا بالفعل
قوله والجواب ما مر آه اي من التخصيص اي بغير المفهومات الشاملة ومر سنا التحقيق من انه يكفي في الايجاب صدق الموضوع على فرد تقديري
ويمكن الجواب عن الثاني اي الشك الثاني الذي ذكره المصنف بقوله وايضاً الممكن العام آه والشاك هو ابو بكر نجم الدين الكاتبي بمنع استحالة
صدق الشيء على نقيضه مواطاة اي هو هو بالحمل العرضي حاصل الجواب انا لا نسلم ان النتيجة القائلة كل لاممكن عام ممكن عام مستحيلة لان صدق
الشيء على نقيضه بالمواطاة بذلك الحمل غير مستحيل وانما المحال صدق النقيضين على ثالث بحمل واحد كحمل المفهوم على اللامفهوم فان اللامفهوم يحصل
معناه في الذهن وهذا هو المفهوم فيصدق على اللامفهوم انه مفهوم مع كونه نقيضاً له وحمل اللاجزئي على الجزئي فان مفهوم الجزئي وهو ما يمتنع
فرض صدقه على كثيرين كلي لصدقه على كثيرين كزيد وبكر وخالد وغيرهم من الجزئيات فلاح ان مفهوم الجزئي لاجزئي اي كلي فكذلك اللاممكن العام ممكن عام
وانما الممتنع صدقهما اي صدق النقيضين على شيء ثالث بنحو واحد من الحمل واما بنحوين من الحمل فصحيح فان اللامفهوم لامفهوم بالحمل الاولي واللامفهوم
مفهوم بالحمل المتعارف فتدبر فيه اشارة الى انه يلزم الضرب المستحيل فيما نحن فيه وهو صدق النقيضين على ثالث بحمل واحد فان صدق الوصف
العنواني على افراده ضروري ومن افراد اللاممكن العام ما يصدق عليه مفهومه بالحمل العرضي فكيف يحمل عليه نقيضه اعني الممكن العام بهذا الحمل
والمجيب لم يفرق بين المفهوم والافراد فان مفهوم اللامفهوم يصدق عليه المفهوم واما افراده فلا يصدق عليه المفهوم كذلك مفهوم اللاممكن
يصدق عليه الممكن واما افراده الفرضية فلا يصدق عليه الممكن ويمكن منع كلية الكبرى وهي كل لاممكن خاص ممكن عام فان سند المنع من افراد
اللاممكن بالامكان الخاص ما هو لاممكن عام بحكم الصغرى فتفكر وهي كل لاممكن عام لاممكن خاص والصغرى مفروضة الصدق فكيف يصح الكبرى
لمنافاتها لها فلا يلزم النتيجة لانها متفرعة على صحة كلتا المقدمتين **قوله** والجمهور آه فان العرضي المقابل للذاتي قد يكون جوهراً كالحيوان
للناطق مثلاً فانه خارج محمول على الناطق اي عرض عام له وهكذا كل جنس بالقياس الى فصله واما الفصل بالقياس الى جنسه فهو خاصة له وليس
الحيوان عرضاً له اي للناطق لكونه جوهراً فانى الاتحاد بين العرض والعرضي واما المشتق المقصود منه بيان المغائرة بين العرضي المشتق والعرض وسلف ما

كان بيانا للمغايرة العرضي الغير المشتق للعرض فهو عندهم اي عند الجمهور من اهل العربية مركب من الذات والصفة والنسبة افاد بحر العلوم
قدس سره ان الذات المعتبرة في المشتقات ذات مبهمة صالحة للصدق على الذوات كلها والنسبة المنفهمة فيها ليست تامة والمقصود ههنا
الذات المقيدة بكونها محلا للوصف وهذا بخلاف الفعل فان النسبة المعتبرة فيه نسبة تامة الى فاعل ما وبهذا اتضح الفرق بين الفعل والمشتق
والعرض هي الصفة فقط فالعرض جزء لمفهوم المشتق ولا شك في كون الجزء مغايرا للكل وغيرية اي غيرية العرض للمحل ظاهر فانه قد يزول العرض
ويبقى المحل كما في السواد الزائل عن الجسم ولان المحل موجود بوجود مستقل بخلاف العرض كما سيجيء قال السيد السند ان مفهوم المشتق يتألف
يتركب من الوصف والنسبة والموصوف غير معتبر بالدخول فيه اي في مفهوم المشتق لا عموما كالشيء والممكن العام والا يعني لو كان الموصوف العام
داخلا في مفهوم المشتق يلزم تقويم الفصل كالناطق مثلا بالعرض العام كالشيء والتالي باطل فالمقدم مثله ووجه اللزوم ظاهر فان المشتق
قد يكون فصلا كالناطق فلو كان مفهوم الشيء داخلا فيه ويكون معنى الناطق شيء له النطق والشيء عرض عام لما صدق عليه من الواجب تعالى
والجواهر والاعراض فلزم تقوم الفصل من العرض العام واما بطلان التالي فلان دخول العرض العام في الفصل يستلزم ان يكون الفصل خارجا
من النوع لما دريت ان خروج الجزء عن الشيء يستلزم خروج ما هو مركب منه ومن غيره عن ذلك الشيء مع ان الفصل جزء للنوع ومقوم له وانت
خبير بان مفهومه اي مفهوم المشتق كالناطق ليس فصلا حتى يلزم تقومه بالعرض العام بل يعبر به اي بالمشتق عن الفصل وهو اي الفصل معنى بسيط
فلا يلزم من دخول الموصوف العام في المشتق دخوله في الفصل لعدم كونه مشتقا على ان علاوة التحرز عن دخول العرض العام اي الموصوف العام
في الفصل واعتبار النسبة من المقومات عجيب وبعيد عنه اي عن السيد السند كيف وكل من النسبة والموصوف العام عرض عام فادخال احدهما دون
الآخر تحكم وايضا دخول النسبة من غير دخول المنتسبين مما لا يعقل ولا خصوصا عطف على قوله لا عموما يعني ان الموصوف الخاص كالانسان غير داخل
في المشتق كالضاحك مثلا والا ينقلب الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي في ثبوت الضاحك للانسان مثلا الضرورة ثبوت الشيء لنفسه تقريره ان
معنى الضاحك على ذلك التقدير الانسان الذي له الضحك فثبوت الضاحك للانسان يكون ضروريا لما دعيت ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري
مع ان ثبوت العارض لمعروضه ممكن لا واجب فلزم الانقلاب المذكور ولا يخفى عليك تزييف لذلك الاستدلال ان فيه اي في القول بلزوم الانقلاب
ذهولا اي غفلة عن القيد اي قيد الصفة المعتبر في المشتق فلا يلزم ثبوت الشيء لنفسه ليلزم الانقلاب بل اللازم ثبوت المقيد اي الانسان الذي
له الضحك للمطلق اي الانسان ولا مرية في ان هذا الثبوت ممكن لا ضروري نعم ثبوت المطلق للمطلق ضروري **قوله** قال بعض الافاضل آه وهو
ابو الحسن الكاشي قال في روضة الجنان اسم كتاب له في فن الحكمة آخذا اي زعمه من كلام المحقق الدواني حيث قال في الحاشية
القديمة لشرح التجريد للقوشجي ان الابيض مثلا اذا اخذ لا بشرط شيء اي لا يعتبر مع الابيض وجود الموضوع ولا عدمه فهو عرضي ومشتق
واذا اخذ الابيض بشرط شيء يعني المحل فهو الثوب الابيض واذا اخذ بشرط لا شيء اي بشرط عدم الموضوع فهو العرض المقابل للجوهر فان الجوهر
هو الموجود لا في موضوع والعرض المقابل له هو الموجود في موضوع كما ان طبيعة الذاتي جنس ومادة باعتبارين فالذاتي المشترك الماخوذ بلا شرط
شيء جنس والماخوذ بشرط لا شيء مادة وفصل وصورة باعتبارين فالذاتي المميز الماخوذ بلا شرط شيء فصل والماخوذ بشرط لا شيء صورة
فطبيعة العرض عرض وعرضي باعتبارين اي طبيعة العرض الماخوذة بلا شرط شيء عرضي وبشرط لا شيء عرض فالمدرك بالبصر اولا وبالذات
هو الابيض ومقارنته اي مقارنة الابيض لموجود آخر وهو المحل كالثوب والحجر هكذا في الحاشية يعلم من خارج فان كون الابيض عرضيا
يستدعي ان يحتاج في تقومه الى المحل حتى لو لم يكن هذه الملاحظة اي ملاحظة الامر الخارج وهي ان الابيض مقارن لموجود آخر كذا في الحاشية
لم يعلم ان ههنا اي في الابيض شيئا بل شيء هو ابيض بذاته وح اي حين كونه ابيض بذاته كذا في الحاشية كان بياضا وابيض
اذ البياض هو الابيض باعتبار التحصيل اي اذا اخذ البياض محصلا فهو عين الابيض كذا في الحاشية ولذلك اي لاجل ان

البياض المحصل متحد مع الابيض لا يحمل الابيض على مجموع العارض والمعروض كمجموع البياض والثوب كما لا يحمل البياض على ذلك المجموع
كالجسم الذي هو بدن للنفس مع مادتها تفسير للبدن يعني ان الجسم الماخوذ بشرط لا شيء لا يحمل على مجموع البدن والنفس بخلاف الجسم الماخوذ
لا بشرط شيء فانه لكونه جنسا يحمل على ذلك المجموع ثم قال المحقق الدواني في موضع آخر من الحاشية القديمة والتحقيق ان معنى المشتق لا يشتمل على
النسبة فان معنى الابيض والاسود ما يعبر عنه بالفارسية اسپيد وسياه فلو كانت النسبة جزأ من المشتق لعبرت عنها في ترجمة الابيض والاسود
بالفارسية والتالي باطل فانه لا يعبر عنهما الا اسپيد وسياه بدون ذكر النسبة فالمقدم مثله ولا يدخل في مفهومه اي مفهوم المشتق الموصوف لا عاما
كالشيء ولا خاصا كالثوب مثلا والا لكان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض هذا على تقدير دخول الموصوف العام في مفهوم المشتق او الثوب
الثوب الابيض هذا على تقدير دخول الموصوف الخاص في مفهوم المشتق بل معناه اي معنى المشتق هو القدر الناعت وحده يعني ان المشتق معنى بسيط يصح كونه نعتا للشيء
وهو معنى البياض فليس بينه اي بين المشتق يعني الابيض تغاير فثبت العينية بين العرض والعرضي انتهى مقال المحقق الدواني فتوهم ذلك الفاضل اي ابو الحسن الكاشي
ان مراد المحقق الدواني كما هو اتحاد العرض والعرضي كذلك اراد اتحاده اي اتحاد العرض مع المعروض اي المحل بالذات متعلق بالاتحاد فقال
ذلك الفاضل فليس للبياض ذات سوى ذات الجسم فهناك موجود واحد هو جسم باعتبار اي باعتبار انه جوهر يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة متقاطعة
على زوايا قوائم وهيولى باعتبار اي باعتبار انه جوهر قابل للاتصال والانفصال وصورة باعتبار اي باعتبار انه جوهر متصل ممتد
في الجهات الثلث وبياض باعتبار اي باعتبار انه لون مفرق للبصر بشرط لا شيء وابيض باعتبار اي باعتبار انه لون مفرق للبصر لا بشرط شيء فليس
للبياض تشخص آخر سوى تشخص الجسم فامتياز البياض الخاص عن بياض خاص آخر انما هو بسبب ان هذا البياض الخاص قائم بهذا الثوب وذلك
البياض قائم بثوب خاص آخر وايد ذلك الفاضل لما توهمه من اتحاد العرض مع المعروض بالذات بما قد قرر ان العدد قسم من الكم المنفصل
وهو قسم من الاعراض وليس له اي للعدد في الوجود ذات مغايرة للمعدود ومثلا الاربعة مرتبة معينة منه اي من العدد ليس لها اي للاربعة معدودات
مختلفة كثيرة كالرجال والنساء ولا احسبك اي لا اظنك شاكا في ان ليست للاربعة التي هي مرتبة من العدد ذات ممتازة عن ذات اربعة رجال
التي هي من المعدود وكذا الكلام في المقادير المتصلة فليس للماء حقيقة وللذراع حقيقة مغايرة لحقيقة الماء ولذا اي لاتحاد الكم المنفصل والمتصل
اللذين هما قسمان من العرض مع المحل اعني المعدود وذا المقدار صح النسوة اربع اي صح حمل العدد على المعدود مواطاة والماء ذراع اي صح
حمل المقدار المتصل على ذي المقدار مواطاة لا يبعد ان يقال ان ذلك محمول على المجاز اذ معنى قولنا النسوة اربع ان عدد النسوة اربع ومعنى
قولنا الماء ذراع ان مقدار الماء ذراع فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه نعم للاربعة معنى اعتباري وهو كونه زائدا
على ثلثة وناقصا عن خمسة متغاير له اي للمعدود بحسب ظاهر الامر لكنه اي لكن المعنى الاعتباري للاربعة ليس من مقولة الكم فان الكم عرض موجود في
نفس الامر وذلك المعنى اعتباري فاين هو من ذاك ولا يقدح به اي بذلك المعنى الاعتباري شيء واما ما هو من مقولة الكم واي شيء فهو موجود
في نفس الامر وليس بمغاير للمحل بل متحد معه فان اوهم ان جعل المحل وايجاده غير جعل العرض وغير ايجاده اي ايجاد العرض كما ترى الى ان الجسم بعد زمان يصير
ابيض فكيف العينية بين المحل والعرض ذاتا ووجودا فيزال الوهم المذكور بانهما اي الجسم والبياض متغايران مفهوما اذ المفهوم من الجسم انه جوهر
قابل للابعاد والمفهوم من البياض انه لون مفرق للبصر ومتحدان ذاتا بمعنى ان البياض لا يوجد الا بان يكون عين الجسم وليس للبياض
ذات على حدة وحقيقة ممتازة عن ذات الجسم وحقيقته والوجود بالمعنى المصدري امر انتزاعي قد ينتزع عن الجسم من حيث هو وقد ينتزع عنه
اي عن الجسم لكن لا من حيث هو بل من حيث انه لون مفرق للبصر وكذا الايجاد فانه قد يتعلق بالجسم من حيث انه جوهر قابل للابعاد وقد يتعلق
به من حيث انه لون مفرق للبصر فان الجعل ههنا بمعنى التصيير اي الجعل المؤلف يعني جعل الشيء متصفا بالوجود لا بمعنى الخلق اي جعل البسيط او
وبه يستبين ان كلام هذا المتوهم وهو ابو الحسن الكاشي فاسد فان الجسم اذا صار ابيض مع هذا كما اعترف به المتوهم حيث قال ان الجسم بعد زمان

يصير ابيض فاما ان يزيد على طباع الجسم شئ في الوجود به اي بذلك الشئ يصير الجسم ابيض فذلك الزائد هو البياض فله اي للبياض ذاتي وجود
متاخر عن ذات الجسم و وجوده يغاير ذات الجسم و وجوده فانقطع عرق الاتحاد او لا يزيد عليه اي على طباع الجسم شئ اصلا بل هو على ما كان من قبل
اي قبل كونه ابيض فلم يكن الجسم ابيض والا لزم الترجيح بلا مرجح وايضا كلام المحقق الدواني بري عما يتوهمه من اتحاد العرض مع المحل حيث
صرح المحقق ان البياض موجود بوجود متاخر عن وجود الموضوع وظاهر ان المتاخر لا يعقل اتحاده مع المتقدم وبه اي بالوجود المتاخر
يمتاز البياض عن العدميات فانه ليس لها وجود اصلا كالعمى فان العقل اذا لاحظ مفهوم الاعمى يجد العقل انه لا يتوقف الاتصاف به اي
بالعمى الا على سلب البصر عما يصلح له اي للبصر بالقوة الشخصية كالشخص الذي صار اعمى بعد كان بصيرا او النوعية كالاكمه فانه قابل للبصر بحسب نوعه
من غير ان يزيد هناك اي في الاعمى امر في الوجود بخلاف الابيض فان اتصاف الموضوع بالبياض متوقف على زيادة امر وهو البياض وهذا الملاك
في التغاير بين العرض والمحل ثم قال المحقق الدواني في موضع آخر ان اتحاد الشئ بالذاتي اقوى من اتحاده اي اتحاد الشئ بالعرضي اذ هو اي
الاتحاد بالذاتي بالذات والثاني اي الاتحاد بالعرضي بالعرض لان مصداقه اي مصداق الاتحاد بالعرض قيام المبدأ كصدق الكاتب على الانسان
فان مصداقه قيام الكتابة بالانسان بخلاف الاتحاد بالذات اذ مصداقه نفس الذات ومن ثمه لا يتعلق بالذاتيات جعل مغاير لجعل الذات بخلاف
العرضيات فاذا وجد فرد من الماهية كانت ذاتياته اي ذاتيات الفرد موجودة بالذات وعرضياته اي عرضيات الفرد موجودة بالعرض فانها
اي العرضيات مغايرة له اي للفرد بحسب الجعل والماهية نعم لها اي للعرضيات ارتباط معه اي مع الفرد وذلك الارتباط عبارة عن الحلول به اي بالارتباط
يتصف بالاتحاد فينسب وجوده اي وجود الفرد اليها اي الى العرضيات بالعرض ولذلك يصح حمل العرضيات ويؤيده اي التغاير بين العرض والمحل
ما قال الشيخ في الشفاء وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها يعني ان للاعراض وجودا رابطيا لا سبيل لوجودها في نفس الامر الا بقيامها
في موضوعاتها لا القيام بنفسها كما في الجواهر فهذا الكلام ناطق بان للسواد مثلا وجودا سوى وجود الموضوع نعم وجوده تابع لوجود الموضوع
فلا يكون موجودا بدونه وهذا لا يقدح في التغاير المذكور وبه اي بان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها يفرق بين الوجود الذي هو من
الاعراض وسائر الاعراض بان كل عرض فان وجوده في نفسه هو وجوده وحلوله في محله بخلاف الوجود اذ وجوده هو وجود موضوعه ليس له وجود
متاخر عن وجود الموضوع والا لزم تقدم الشئ على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق او التسلسل في الوجودات ان كان السابق
غير اللاحق وكلاهما خلف ولهذا السر استثنى الوجود من القاعدة المقررة وهي ان ثبوت شئ لشئ فرع وجود المثبت له ثم الشاهد على ذلك الفرق
استثناء الشيخ الوجود من حكم الاعراض حيث قال في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض
الذي هو الوجود لما كان مخالفا للاعراض لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه
هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض
وجوده في موضوعه هو وجود ذلك الغير في نفسه انتهى نعم يدل على قول المتوهم وهو ابو الحسن الكاشي كلام الصدر الشيرازي في حواشيه على
شرح التجريد عسى ان يأخذه اي يأخذ المتوهم ذلك القول من كلامه اي من كلام الصدر الشيرازي تحقيق المقام هذا التحقيق افاده المحقق الهروي في حاشيته
على شرح التهذيب الجلالي ان معنى المشتق بسيط اجمالي يعبر عنه اي عن المعنى البسيط الاجمالي عند قصد التفصيل للشئ ما متعلق بقوله يعبر وهو عبارة
عن ذات مبهمة ينسب اليه اي الى ذلك الشئ المبهم الوصف اي مبدأ الاشتقاق كما يعبر عن معنى الضارب بذات مبهمة ينسب اليها الضرب
على شاكلة التقييد في التعبير اي العنوان يعني ان اعتبار الانتساب الى الوصف اعني المبدأ انما هو على انه تقييد معتبر في العنوان لا في المعنون
اي المقصود دون شاكلة القيد فهو اي المشتق امر مبهم فانه عبارة عند التفصيل عن الذات المبهمة بالقياس الى ما تحته من امور اي معروضات معينة
متحصلة في نفسها بالماهية متحصلة له اي للمشتق متحدة معه اي مع المشتق في مرتبة متاخرة عن مرتبة انفسها اي انفس الامور المحصلة بخلاف المبدأ

كالبياض مثلا فانه امر متحصل من الجنس والفصل فانه لون مفرق للبصر والحاصل ان المبدأ انه متحصل في ذاته لا من تلقاء معروضاته فاستبان الفرق
بين العرضي والعرض بالقياس على الاشياء المعروضة له وهذا اي وكون المشتق امرا مبهما والمبدأ امرا متحصلا تجري الاعتبارات الثلث من لا بشرط
شئ وبشرط لا شئ وبشرط شئ في المشتق دون المبدأ فالكاتب مثلا اذا اخذ بشرط شئ كان زيد كاتبا واذا اخذ لا بشرط شئ كان عرضيا محمولا عليه مواطاة
واذا اخذ بشرط لا شئ كان عرضا محمولا عليه بالاشتقاق والمبدأ لا يتصور فيه الا المرتبة الاخيرة فلانه اذا كان امرا متحصلا في ذاته لا يمكن ان يتحد بغيره
من الامور المحصلة فهو اذا اخذ بشرط شئ لا يتحد بالمحل واذا اخذ لا بشرط شئ لا يحمل عليه هو هو فهو اي المشتق مغاير للمبدأ بالذات وينتزع اي
المشتق العقل من الموصوف بالنظر اليه اي الى المبدأ وهو الوصف القائم بالموصوف وله اي للمشتق اختصاص بموصوفه هو اي الاختصاص مناط
الاتحاد اي اتحاد المشتق بالموصوف ومناط صحة الحمل هو هو لان المحمول بما هو محمول ليس له وجود في نفسه الا كونه ثابتا لموضوعه ومتحدا معه لا كوجود
الاعراض لموضوعاتها او وجود المبادي الانتزاعية لموضوعاتها اعني لحوقها بها لحوقا انتزاعيا وسياتي كذا في الحاشية وللمبدأ ايضا اختصاص
به اي بالموصوف فالبياض له اختصاص بالجسم به يصير نعتا له بنفسه هو مناط صحة حمل الاشتقاق فقط كما يقال الجسم ذو بياض فالعرض اعم من العرضي
بمعنى الخارج المحمول هو هو من وجه لتصادقهما في الابيض مثلا اذ الابيض مثلا اذا اخذ بشرط لا شئ كان عرضا محمولا بالاشتقاق واذا اخذ لا بشرط
شئ كان عرضيا ومحمولا بالمواطاة هذا مادة الاجتماع واما مادتا الافتراق فالحيوان والبياض اذ الحيوان عرضي للناطق لا عرض له لكونه جوهرا والبياض
عرض لا عرضي قيل اي اعترض بان هذا اي ما ذكر فيما سلف من ان البياض مبدأ الابيض والابيض مشتق منه من مراعاة حقوق الالفاظ
المبحوث عنها في علم التصريف فان علماءه قد صرحوا بذلك واما على مقتضى النظر في هذه الصناعة اي المنطق الباحث عن المعاني فيجب ان يلاحظ ما يؤخذ
منه الاسود والابيض مثلا من حيث يحمل على الموضوع وذلك اي ما يؤخذ منه الاسود والابيض بالحيثية المذكورة ليس نفس السواد او البياض بل
اي السواد او البياض من حيث يقوم بالموضوع ويختلط هو اي السواد او البياض به اي بالموضوع اي الاسودية وهي عبارة عن قيام السواد
بالموضوع والابيضية وهي عبارة عن قيام البياض بالموضوع والحاصل ان الاسود والابيض مثلا مشتقان من الاسودية والابيضية اللذين يعبر بهما عن
قيام السواد والبياض بالموضوع وليسا بمشتقين من السواد والبياض اقول فالاولى ان يقال في تفسير المبدأ السوادية والبياضية لا الاسودية والابيضية
كما ذكره ذلك القائل اذ السواد من حيث الاضافة والقيام بالموضوع عبارة عنها اي عن السوادية وكذا البياض من حيث الاضافة والقيام
بالموضوع عبارة عن البياضية فيكون الاسود والابيض مشتقين من السوادية والبياضية لا اي ليس السواد من حيث القيام بالموضوع عبارة
عن الاسودية التي هي الاسود من تلك الحيثية اي من حيث القيام بالموضوع وذلك لان معنى الاسودية كون الشئ اسود فهي عبارة عن مفهوم المشتق
اذا اعتبر نسبته الى الموضوع نسبة المصادر الى موضوعاتها على ما يدل عليه زيادة التاء المصدرية وياء النسبة على هيأة المشتق كذا في الحاشية
ولا يمكن ان يجعل ماخذ اشتقاقهما اي اشتقاق الاسود والابيض هي الاسودية والابيضية لان الاسودية والابيضية متاخرة عن الاسود والابيض
وماخذ الاشتقاق يجب ان يتقدم على المشتق كذا في الحاشية لا اي يجعل ماخذ اشتقاقهما السواد والبياض من حيث القيام بالموضوع
اي السوادية والبياضية كما لا يخفى على المتدرب قوله ويؤيده آه لعل هذا اي كلام الشيخ وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها تاييد لاتحاد
العرض والموضوع بالذات بناء على ان وجود العرض بعينه وجود المحل يعني ليس له وجود سوى وجود محله ولا مرية في ان اتحاد الوجود بين الشيئين يستلزم
اتحاد ذاتيهما على زعمه اي زعم المصنف ولا يدل كلام الشيخ على كون المشتق امرا بسيطا غير داخل فيه النسبة والا المحل ولا يدل ذلك الكلام على اتحاده
اي اتحاد المشتق مع المبدأ اي العرض اذ تعليل لقوله ولا يدل الخ ولا على اتحاده الخ كلامه اي كلام الشيخ في الاعراض دون المشتقات
حيث قال وجود الاعراض الخ والاعراض جمع عرض والمشتق هو عرضي لا عرض فليس في عبارة الشيخ ذكر المشتق فضلا عن ان تدل على كونه بسيطا
وعلى اتحاده مع المبدأ وجملة المقال ان التاييد بكلام الشيخ قاصر فانه على زعم المصنف انما يدل على بعض اقوال ابي الحسن الكاشي وهو اتحاد العرض

والموضوع بالذات دون بعض آخر وہو کون المشتق بسیطا ومتحدا مع العرض نعم لو کان ذلک الکلام دالا علی جمیع مزعومات ذلک القائل لکان
التایید تاما جزما ثم افاد تحقیقا آخر لکون التایید تاما بقولہ الا ان یقال ان المشتق نعت ومن احوال المعروض ای المنعوت وقائم بہ ای
بالمعروض ولما کان المتوہم ان یتوہم ان القول بقیام المشتق بالمعروض لیس بمستقیم فان القیام یقتضی وجود القائم مع انہ قد تلی علیک فی
الدرس السالف ان المشتق امر انتزاعی لا وجود لہ اصلا دفعہ بقولہ ولو انتزاعا یعنی قولکم ان القیام یقتضی وجود القائم تفسیر للقیام الانضمامی والکلام
فیہ اذ المراد من قیام المشتق بالمعروض ہو القیام الانتزاعی وہذا لا یقتضی وجود القائم فحکمہ ای حکم المشتق حکم سائر الاعراض بحسب اصل القیام والناعتیۃ
علی ما نبہناک علیہ فوجودہ ای وجود المشتق ہو الحلول فی المحل واتصافہ ای اتصاف المحل بہ ای بالمشتق واذن یصدق علیہ تعریف العرض وہو انہ حال
فی المحل والمحل متصف بہ کما یدل علیہ قول الشیخ وہو ان وجود الاعراض فی انفسہا ہو وجودہا لمحالہا فیکون النسبۃ التی ہی الحلول والقیام
لیس المراد بالنسبۃ ہہنا معناہا الحقیقی ای الرابطۃ بین الطرفین بل المعنی ان ہذا النحو من الوجود امر متوسط بین الحال والمحل کالنسبۃ بین الطرفین
خارجۃ عنہ ای عن المشتق بالضرورۃ لما القی علی روعک ان خروج النسبۃ عن المنتسبین ضروری وکذا المحل خارج عن المشتق فلا یبقی من
حقیقۃ المشتق الا القدر الناعت وحدہ ای القدر البسیط فثبت من ہذا التوجیہ الذی لا یصفو عن شوائب التکلفات ان کلام الشیخ ناطق بکون
المشتق بسیطا فالتایید بہ تام ثم زیفہ الشارح بقولہ وانت خبیر بان المصنف فی صدد بیان الاتحاد بینہ ای بین المشتق وبین المبدأ وکذا
فی صدد بیان الاتحاد بینہ ای بین المشتق وبین المحل کما ہو الظاہر وہذا ای کلام الشیخ لا یدل علیہ ای علی الاتحاد المذکور لجواز ان یکون المشتق
مع بساطتہ مغایرا لہ ای للمبدأ او للمحل بالذات ویکون للمبادی وجود فی انفسہا ہو وجودہا لمحالہا کما حققناہ من کون مفہوم المشتق بسیطا
انتزاعیا واما المحل والمبدأ فہما موجودان اصالۃ وعلیہ اکثر المحققین ومنہم السید الزاہد الہروی ولعل المصنف توہم ویدل علیہ ما سیاتی
فی الحاشیۃ المنقولۃ عن المصنف فی بیان الفرق بین اتحاد الجنس والفصل واتحاد العرض العرضی مع المحل کذا فی الحاشیۃ من
عبارۃ الشیخ عینیۃ وجود الاعراض لوجودہا للموضوع فیتحدان بالذات ایضا یعنی اذا کان العرض ہو المحل فی الوجود العینی فیکون المشتق
ہو الصفۃ اعنی العرض وہو بعینہ المحل فلا یتصور ہناک نسبۃ بین الموصوف والصفۃ اعنی حلولہا فیہ واتصافہ بہا فلم یبق الا القدر الناعت
الذی ہو بعینہ المنعوت فی الوجود فیکون قول الشیخ بحسب زعم المصنف تاییدا لکون المشتق امرا بسیطا متحدا مع الموصوف والوصف بالذات
فی الوجود فافہم کذا فی الحاشیۃ ولا یخفی بطلانہ لما ادعیت ان العرض قد یکون من مقولۃ العرض والمحل من مقولۃ الجوہر وایضا العرضی
یکون انتزاعیا والمحل موجودا خارجیا فاین الاتحاد بحسب الذات قال المصنف فی الحاشیۃ المنہیۃ یرد علی ما ذہب الیہ الشیخ من الاتحادین
العرض والمحل بحسب الوجود انہ یلزم ان یکون النقطۃ المشترکۃ بین الخطین مثلا موجودۃ بوجودین فان وجودہا لہذا الخط غیر وجودہا لذلک الخط
وبطلان اللازم من البدیہیات فکذا البطلان الملزوم وللشیخ الرئیس ان یقول علی ما ذہب الیہ الجمہور من ان للعرض وجودا فی نفسہ ومع ذلک لہ
ربط بشیء آخر کالسواد مثلا مع وجودہ فی نفسہ مرتبط بالجسم وہذا الارتباط یسمی بالحلول والقیام والوجود الرابطی عندہم وہو غیر الوجود الذی للعرض فی نفسہ
کذا فی الحاشیۃ وان مفصلۃ لم یلزم کون الشیء الواحد موجودا بوجودین لکن یلزم قیام العرض الواحد بمحلین وبطلان اللازم من البدیہیات
فی ہذہ الصورۃ ای کون النقطۃ مشترکۃ بین الخطین فما ہو جوابکم ایہا الجمہور من ہذا اللازم فہو جوابنا ای جواب الشیخ من ذلک اللازم وغایۃ ما یقال
فی التفصی عن الفریقین ای الشیخ والجمہور ان بطلان التالی وہو لزوم کون النقطۃ المشترکۃ بین الخطین موجودۃ بوجودین علی مذہب الشیخ ولزوم
کون العرض الواحد قائما بمحلین علی مذہب الجمہور علی تقدیر التداخل وہو عبارۃ عن دخول شیء فی حیز شیء آخر بحیث یتحدان فی الوضع والحجم
ممنوع فان النقطۃ الواحدۃ انما تعرض للخطین من حیث اتحادہما فی المبدأ والمنتہی انتہی وجملۃ المقال انہ لیس علی تقدیر التداخل نقطۃ واحدۃ
مشترکۃ قائمۃ بمحلین بل ہناک نقطتان موجودتان بوجودین قائمتان فی محلین متداخلتان مشترکتان فی الوضع والحیز والاشتراک فیہما لا یوجب الاتحاد

في الوجود ولیلزم كون الشخص الواحد موجودا بوجودين وان قيام عرض واحد بمحلين اقول لا اشكال ايضا يعني كما انه لا اشكال على من ذهب
الى انها اعراض موجودة لمحالها كما اجاب عنه قبلهم المصنف رح كذلك لا اشكال على من انكر وجودها بالكلية ولا على من قال انها امور انتزاعية
منشأ انتزاعها مرتبة تعين معروضاتها فان الجسم التعليمي عندهم مرتبة تعين الجسم الطبعي بحسب الجهات الثلث وكذا السطح بحسب الجهتين والخط
بحسب جهة واحدة هكذا في الحاشية على من انكر وجود الاطراف اي الجسم التعليمي والسطح والخط والمنكرون لوجود الاطراف بالكلية هم
المتكلمون القائلون بان الجسم مركب من الاجزاء التي لا تتجزى وليس عندهم الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجواهر ولا وجود لمقدار هو عرض
جسما تعليميا كان او سطحيا او خطيا او قال انها امور انتزاعية القائل هو الشيخ المقتول والصدر الشيرازي على ما بينه المحققون ان شئت تفصيل المرام
فارجع الى شرحي الاشارات والمحاكمات لكن يتوهم من عبارته اي عبارة الشيخ وهي وجود الاعراض في نفسها هو وجودها لمحالها اتحاد الوجود
الرابطي الذي هو وجود لغيره ومفاد كان الناقصة واتحاد الوجود في نفسه الذي هو مستقل بالمفهومية ومفاد كان التامة مع انهما مختلفان
بالماهية وجه التوهم ان وجود العرض وجود رابطي لكونه للمحل واذا كان وجود العرض في نفسه هو وجوده للمحل كما نص عليه الشيخ فيلزم الاتحاد بين
الوجود الرابطي والوجود في نفسه مع كونهما متباينين فنقول جوابا عن ذلك التوهم وجود الشيء للشيء يطلق بالاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز
على معنيين المعنى الاول ان يكون الشيء رابطا بين الشيئين غير معقول على وجه الاستقلال ويستحيل انسلاخه اي انفكاكه عن هذين الشيئين لكونه
نسبة بينهما ويعتبر هذا المعنى في جملة اي جميع العقود اي القضايا سواء كانت هليات بسيطة او مركبة فانها كلها سواسية في اشتمالها على النسبة الحكمية
في درجة الحكاية فقط واما بحسب المحكي عنه فلا يعتبر الا في الهليات المركبة تفصيله ان المحكي عنه للهليات البسيطة ليس الا نفس موجودية الموضوع
في نفسه وللمركبة وجود المحمول في نفسه لكن على ان يكون في الغير فالبسيطة غير مشتملة على الوجود الرابطي بمعنى النسبة في درجة المحكي عنه بخلاف
المركبة والمعنى الثاني مفهوم مستقل هو وجود الشيء في نفسه وانما يلحقه من حيث خصوص المادة اي من جهة كون المضاف اليه للوجود الذي هو معروض
له عرضا وحقيقة ناعتية كوجود البياض مثلا حتى لو لم يكن كذلك لم يعرض له النسبة الى الموضوع كوجود الجوهر ان يكون منتسبا ومضافا الى شيء
آخر غير الشيء الذي هو معروض الوجود اعني العرض بهوا اي بالشيء الآخر موضوعه اي موضوع الشيء الاول الذي هو مضاف اليه للوجود فله اي للوجود الرابطي
بالمعنى الثاني صلوح ان يلحظ بما هو هو اي مع قطع النظر عن خصوص المضاف اليه فيكون بمعنى اسميا حقيقيا كما يلاحظ مفهوم الظروف المضافة مع
قطع النظر عن المضاف اليه وله صلوح ان يلحظ بما يلحقه من حيث خصوص طباع معروضه فان الاضافة الى الموضوع انما تعرضه لكون معروضه الذي
هو العرض محتاجا في الوجود الى الموضوع وهو اي ذلك الخصوص الشيء الناعت فيصير معنى اسميا اضافيا رابطا بين النعت والمنعوت كمفهوم
الظروف المضافة الى الشيء اذا لوحظ مع خصوص المضاف اليه وهذا اي المعنى الثاني لوجود الشيء للشيء من خواص الماهيات الناعتية في المحكي عنه
واما في الحكاية فانما يتحقق فيها المعنى الاول ثم هذا النحو اي النحو الثاني من الوجود بعد ان يوخذ على هذه الجهة اي من حيثية مخصوصية الطبيعة الناعتية
له اي لذلك النحو نحوين الصواب نحوان فتارة ينسب الوجود الى ذلك الشيء اي الشيء الناعت الذي هو معروض الوجود كالسواد والبياض
مثلا كما يقال وجود البياض في نفسه هو وجوده في الجسم فيكون من احواله اي احوال ذلك الشيء ويعبر عنه بالعروض فيقال البياض عارض للجسم
وتارة ينسب الى المنعوت اي الموضوع لذلك الشيء الناعت كالجسم فيقال الجسم موجود له البياض فيصير من احوال المنعوت ويعبر عنه بالاتصاف فيقال
الجسم متصف بالبياض وعلى هذا المعنى لما ثبت ان للوجود الرابطي معنيين فاعلم انه يقع وجود الشيء اي في نفسه اي الوجود المحمولي المقابل له ايضا على
معنيين وكل معنى منهما مقابل بازاء معنى من معنيي الوجود الرابطي الاول بازاء الوجود الرابطي بالمعنى الاول اي ما لا يكون نسبة بين الشيئين بل يكون
مفهوما مستقلا وهذا اي المعنى الاول يعم وجود الجواهر والاعراض وهو وجود الشيء على الاطلاق اي سواء كان منسوبا الى شيء آخر وهو الموضوع كما
في الاعراض او لا كما في الجواهر والمعنى الثاني بازاء المعنى الثاني منه اي من الوجود الرابطي وهو ان لا يكون منسوبا الى شيء وهو الموضوع ويختص بالجواهر

الثانی بالطبائع الجوہریۃ ثم تقریر الجواب ان وجود الاعراض وجود رابطی بالمعنی الثانی ولیس وجود الشیئ فی نفسہ بالمعنی الثانی لیلزم اتحاد المتباینین بل انما ہو وجود الشیئ فی نفسہ بالمعنی الاول ولیس ہو بمباین للوجود الرابطی بالمعنی الثانی وانما ہو مباین للوجود الرابطی بالمعنی الاول ووجود الاعراض لیس رابطیا بہذا المعنی حتی یلزم المحذور وان سألت ایہا المخاطب الحق فالوجود فی نفسہ علی الاطلاق ہو وجود غیر متعلق بشیئ من الموضوع کما فی وجود الاعراض والعلۃ کما فی الجواہر والاعراض فانہما لامکانہما مفتقران الی العلۃ وہو ای الوجود فی نفسہ بالمعنی المذکور مختص بالواجب سبحانہ لکونہ تعالی مقدسا عن التعلق بالموضوع والعلۃ وجملۃ الجائزات ای جمیع الممکنات رابطیۃ الذات ای محتاجۃ بحسب الذات والوجود معا الی جاعلہا التام وہو الواجب جل مجدہ وفی ہذا الحکم ای کون جملۃ الجائزات رابطیۃ ذاتا ووجودا الی الجاعل المجردات والمادیات متساویۃ لا فرق بینہما فی ذلک الحکم اصلا ولیس الفرق بینہما الا ان المادیات فی وجودہا متعلقۃ بالمادۃ ای محتاجۃ الیہا ایضا ای کما انہا محتاجۃ الی الجاعل فہی ای المادیات رابطیۃ من جہتین ای من جہۃ التعلق بالمادۃ والتعلق بالعلۃ بخلاف المجردات فان المتحقق فیہا الجہۃ الثانیۃ وحدہا ومن ثمہ تسمعہم یقولون ان المادی لہ فاقتان مع المجرد لہ فاقۃ واحدۃ فاحفظ فانہ الحق الحقیق بالقبول **قولہ** ان ماہو آہ ہذا ای کون جواب ماہو منحصرا فی الحد والنوع والجنس انما ہو بحسب اصطلاح ہذا الفن ای فن ایساغوجی واما بحسب فن اللغۃ فکلمۃ ماہو سوال عن الماہیۃ مطلقا وسبق تفصیلہ فتذکر **قولہ** اوالحد التام آہ یعنی اذا کان الامر الواحد المذکور فی السوال جزئیا حقیقیا مثل زید ماہو فیجاب بالنوع ای الانسان لانہ ای النوع تمام الماہیۃ المختصۃ بہ ای بذلک الامر الواحد وکذا یجاب بالنوع اذا جمع فی السوال بین جزئیات متعددۃ متفقۃ الحقائق لانہ ای النوع تمام الماہیۃ المشترکۃ بینہا ای بین تلک الجزئیات واذا کان الامر الواحد کلیا مثل الانسان ماہو فیجاب بالحد التام ای الحیوان الناطق لانہ الماہیۃ المختصۃ بہ ای بالامر الکلی ولما کان المتوہم ان یتوہم انہ یجوز علی تقدیر کون ذلک الامر کلیا ان یقع النوع فی الجواب ایضا لانہ تمام الماہیۃ المختصۃ بہ کالحد التام فالتخصیص مع قوعہ فی الجواب مما لاطائل تحتہ دفعہ بقولہ والغرض حینئذ ای وقت ذکر الامر الکلی معرفۃ الحقیقۃ التفصیلیۃ لحصول معرفۃ الحقیقۃ الاجمالیۃ سابقا کما یدل علیہ السوال والنوع لا یدل علی الحقیقۃ التفصیلیۃ وانما الدال علیہا الحد التام فتعین ہو فی الجواب ولہذا لا یقع الحد التام فی جواب زید ماہو ای فی الجواب عن السوال بامر جزئی لان التفصیل ہہنا مستدرک ویکفیہ الاجمال الذی فی النوع فتفکر ان شئت الخبرۃ علی التفصیل والتحقیق فارجع الی ماذکرنا فی التعلیق المرضی **قولہ** ومن ہہنا آہ یعنی اذا علم ان الجنس الذی ہو تمام المشترک یکون واقعا فی جواب ماہو یستنبط عدم امکان جنسین فی مرتبۃ واحدۃ من القرب والبعد لماہیۃ واحدۃ واما لماہیتین فکلا وحاشا فان کون جنسین لہما فی تلک المرتبۃ ممکن بل واقع فان کلمۃ ما علی ہذا سوال عن تمام الماہیۃ مختصۃ کانت او مشترکۃ ای مالا یکون تفسیرا لتمام الماہیۃ الخارج عنہا ماہیۃ نزلت منزلتہا المسؤل عنہ فلا تکون تلک الماہیۃ الا واحدۃ وقد یستدل علیہ ای عدم امکان جنسین لماہیۃ واحدۃ فی مرتبۃ واحدۃ بانہ لو کان لماہیۃ واحدۃ فی مرتبۃ واحدۃ جنسان لزم استغناء الشیئ عما ہو ذاتی لہ والتالی باطل فالمقدم مثلہ وبطلان التالی غنی عن الشرح واما الملازمۃ فلان الجنس الواحد کاف لتقویم الماہیۃ فاذا تحصلت بواحد منہما فلا حاجۃ الی الجنس الآخر وکان تحصلہا بدون الآخر فتکون مستغنیۃ عنہ فیلزم الاستغناء المذکور فقول الشارح بلزوم الاستغناء عما ہو من مقوماتہ ای ذاتیاتہ یعنی یلزم الاستغناء عن الذی فرض جنسا للماہیۃ اشارۃ الی التالی وبین الملازمۃ بقولہ اذ الواحد من جنسین مفروضین کاف لتقویم الماہیۃ **قولہ** وجود الجنس ہو وجود النوع آہ یعنی ان الجنس والنوع متحدان فی الوجود ذہنا وخارجا ای فی الوجود الذہنی والخارجی فوجود احدہما عین وجود الآخر فیہما ہذا ہو مختار الشیخ وغیرہ من المحققین وقال البعض ان ترکیب الماہیۃ من الجنس والفصل بالانضمام بان ینضم الفصل الی الجنس وہما موجودان بوجودین وقال البعض ان الموجود انواع بسائط والاجناس والفصول منتزعۃ عنہا لا وجود لہا الا بمنشأ الانتزاع کذا فی مرآۃ الشروح ای الوجود المحصل للجنس والا فللذہن ان یتعقل معنی واحدا مبہما منفردا وتوضیحہ ان الجنس المأخوذ بشرط الفصل المحصل متحد بوجود النوع ذہنا وخارجا واما الجنس الغیر المحصل بالفصل بل المأخوذ لا بشرط شیئ ای من حیث انہ مبہم فیمکن تعقلہ منفردا عن النوع فلیس وجودہ

وجود النوع ذهنا قال الشيخ في الهيات الشفاء هذا تاييد على ان الوجود المتحصل للجنس هو وجود النوع لا غير وتوضيح المقام ان الجنس ليس وجوده في
مقام التحصل النوعي سابقا على وجود النوع بان يحصل وجود الجنس اولا في ذلك المقام ثم ينضاف اليه الفصل في مرتبة اخرى حتى يحصل وجود النوع
ثانيا كيف لو كان للجسمية مثلا التي بمعنى الجنس اي الجسم الماخوذ لابشرط شيء وجود محصل قبل وجود النوعية اي قبل وجود النوع من الجسم لكان الوجود
المحصل للجسم بمعنى الجنس سببا لوجود النوعية لكونه جزءا مقدما عليه والجزء يكون علة لوجود الكل والتالي باطل فلا يبقى الجنس جنسا اما وجه
ان العلية والتقدم والجزئية انما هي من خواص الجسم بمعنى المادة مثل الجسم الذي هو بمعنى المادة اي الجسم الماخوذ بشرط لا شيء وان متصلة
كانت قبلية مرتبط بقوله قبل وجود النوعية لا بالزمان اي بل بالذات بل وجود تلك الجسمية اي الجسمية بمعنى الجنس في هذا النوع من الجسم هو وجود
ذلك النوع في الخارج لا غير وفي العقل ايضا اي كما في الخارج الحكم هكذا اي وجود الجسمية هو وجود النوع والا لما صح حمل الجنس على النوع لما عرفت
ان الحمل يمتنع بدون الاتحاد في الوجود فان العقل لا يمكن اي يمتنع ان يضع في شيء من الاشياء اي نوع من الانواع للجسمية التي هي طبيعة
الجنس وجودا مفعول يضع يحصل هو اولا وينضم اليه اي الى وجود الجنس شيء آخر وهو الفصل حتى غاية للنفي يحدث الحيوان النوعي بعد ذلك
الانضمام في العقل فانه دليل لقوله لا يمكن لو فعل العقل ذلك الوضع والانضمام لكان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع
لامتناع الحمل بغير الاتحاد في الوجود بل كان الجنس جزءا منه اي من النوع في العقل ايضا والجزء من حيث هو جزء مغاير للكل وغير محمول عليه
بل انما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنس في الوجود اي الخارج والعقل معا اي الذهن اذا اخذت النوع بتمامه فيه رمز الى ان الجنس
والنوع متحدان جعلا كما انهما متحدان وجودا ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل انما يكون كذلك في مرتبة بشرط لا شيء
بل منضما فيه اي في الجنس وجزءا منه اي من الجنس قد يتوهم انه لا يصح كون الفصل جزءا من الجنس كيف ولو كان جزءا منه فلا يخلو اما ان يكون جزءا
حقيقة او مفهوما والثاني مما لا خفاء في بطلانه والاول يصادم بساطة الجنس والترجيح بان الجنس لما كان هو النوع ذاتا ووجودا فالفصل الداخل
في النوع كانه داخل في الجنس منضم فيه فادرك من الجهة التي اومأنا اي اشرنا من الايماء اليه الضمير راجع الى الجهة بمعنى الوجه انتهى كلامه اي كلام الشيخ
ثم فسر قوله من الجهة التي اومأنا اليه بقوله اي جهة التحصل وتفصيله على ما في بعض التعليقات ان الفصل داخل في الجنس المحصل اعني الماخوذ بشرط شيء
وهو نفس النوع لا على سبيل الحقيقة لانه جزء لحده لا للمحدود نفسه فانه عينه وجودا وان كان خارجا عنه اذا اخذ لابشرط شيء فان مفهوم الناطق من حيث
هو هو خارج عن مفهوم الحيوان كذلك ولذا يحمل احدهما على الآخر بالعرض لا بالذات فالفصل لا يدخل في الجنس الماخوذ لابشرط شيء اصلا لا في نفسه ولا في حده
فالفصل انما هو تعين الشيء بعد الابهام وهم يعبرون عن ذلك باعتبار انه فيه ومنه انتهى وهي جهة بها يكون الجزئية لا على سبيل الحقيقة بل على سبيل التوسع
لما دريت ان التسمية بالجزء انما هي بالتجوز لكونه جزء الحد او متحدا مع الجزء بالذات فطبيعة الجنس الماخوذ بشرط الفصل لا تغاير الفصل والنوع ذهنا وخارجا
حاصل المقال انه ليس مقصود الرئيس ان الجنس عين النوع بحسب الماهية والمفهوم ولا كونه عين الفصل كذلك فانه باطل بالضرورة بل مقصوده ان الحيوان
مثلا لما كان بحيث لو اخذ بشرط الناطق كان عين النوع وكان متحدا مع الفصل ولو اخذ الحيوان محصلا بالتحصل النوعي يدخل الناطق في هذا المحصل
فالجنس لكونه مبهما متحصل بالاتحاد مع الفصل الذي يقرر طبيعة الجنس ويقومها موجودة بالفعل ومن ثمه تسمع ان الفصل علة للجنس فان الحيوان
مثلا لابشرط شيء اذا انضم اليه الناطق مثلا فانما ينضم اليه من حيث التعين والتحصل لا من حيث انه اي الفصل امر آخر اي متغاير للجنس وجودا
يحصل منهما اي من الجنس والفصل امر ثالث مغاير لكل واحد منهما والا لم يحصل حقيقة نوعية فان من اجتماع المقدار الذي هو الجنس للخط والسطح
والجسم التعليمي وما قبول القسمة في جهة او في جهتين او ثلث جهات فصول لها مثلا مع الفصل لا يحصل حقيقة الخط يعني ان المقدار ليس امرا معينا
متحازا يقترن به تارة فصل الخط مثلا حتى يحصل من اجتماعهما شيء ثالث وهو حقيقة الخط وان وصلية حصلت من اجتماعهما ماهية تركيبية مطابقة
لها اي لحقيقة الخط فان الاجزاء العقلية اي الذهنية ليست اجزاء حقيقة للمحدود بدليل حملها عليه وانما هي اجزاء لها مسامحة وان كانت تلك

الاجزاء للحد اجزاء حقيقة وغير محمولة عليه اي على الحد ومن ههنا يقال ان تركيب الحد لا يوجب تركيب المحدود وهذا وللتفصيل مقام آخر ومن ههنا
اي من كون اتحاد الجنس والفصل مع النوع بحسب الوجود يقترح اي يستنبط ان تقدم الجنس والفصل على طبيعة النوع تقدم بالماهية فقط وهو
عبارة عن افتقار المتاخر الى سنخ قوام المتقدم لا الى وجوده فالجنس والفصل متقدمان على النوع في سنخ التقوم الذي متقدم على الوجود ولا اي ليس
تقدم الجنس والفصل على النوع بالطبع ايضا اي كما بالماهية وهو اي بالطبع عبارة عن التقدم بحسب التقرر والوجود من جهة التوقف اي
توقف وجود المتاخر على وجود المتقدم بحيث لا يكون المتقدم علة تامة للمتاخر كتقدم الواحد على الاثنين والتصور على التصديق ثم تقرير المرام
ان التقدم بالطبع لما كان بحسب الوجود فلو كان الجنس والفصل متقدمين على طبيعة النوع بحسب الطبع يلزم تقدم وجود الجنس والفصل على
وجود النوع وهو كما ترى فان اختلج في صدرك ان الجنس والفصل جزءان من النوع وظاهر ان للاجزاء تقدما على الكل في الوجود فاذن يكون
تقدمهما على النوع بالطبع لما دريت انه تقدم بحسب الوجود من جهة التوقف فازحه بما افاده الشارح بقوله نعم ذلك اي تقدم الجنس والفصل على
النوع بالطبع بالنسبة الى الحد اي المعنى التركيبي مسلم لانهما جزءان له حقيقة ولا ارتياب في ان وجود الجزء مقدم على وجود الكل بحسب الطبع دون المحدود
الذي فيه وحدة بحتة وهو النوع ثم توضيح الازاحة ان الجنس والفصل انما يقال لهما جزءان من حده فيتقدمان على النوع في العقل بالطبع اي
على حده واما على نفس المحدود فلا لا بحسب الخارج ولا بحسب الذهن لما تلي عليك ان الاجزاء العقلية هي اجزاء تحليلية والماهية لا تفتقر
اليهما في الوجود اصلا بل الجنس والفصل متاخران عن المحدود في الوجودين اذ ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج والذهن لم يعقل له شئ يعمه
وغيره وهو الجنس وشئ يخصه ويحصله وهو الفصل هذا هو مختار الشيخ وغيره وقد يقال انهما اي الجنس والفصل متقدمان على النوع طبعا ايضا
اي كما انهما متقدمان عليه بالماهية من تلقاء حكم الجزئية والجزء متقدم على الكل من حيث الوجود فيكون تقدمهما عليه بالطبع في ظرف الخلط والتعرية
وقوله الذي صفة للظرف هو لحاظ التعين والابهام في الحاشية حاصل كلامه اثبات التقدم بالطبع لهما في ظرف الخلط والتعرية وغرض
القائل نفي التقدم بالطبع لهما في الواقع وكذا المجيب غرضه اثبات التقدم بالطبع للجنس والفصل بحسب الواقع انتهى وقيل اي اعترض عليه ان الذاتي
والماهية متحدان في القوام والوجود والتقدم الطبعي يستدعي سبق وجود السابق على وجود المسبوق تقرير الاعتراض ان التقدم بالطبع عبارة
عن تقدم العلة الناقصة على معلولها في الوجود والجنس والفصل متحدان مع النوع في الوجود ولذا لا يحتاج الذاتي الى جعل مستانف سوى جعل الذات
بل جعله بعينه جعل الذاتي فكيف يصح القول بان هذا التقدم تقدم بالطبع فاجاب عنه بعض المحققين بان تقدم نسبة الوجود الى الذاتي من نسبته اي
نسبة الوجود الى الماهية النوعية يكفيه اي يكفي للتقدم بالطبع تفصيله ان العقل اذا حلل الماهية الى الذاتي والذات يحكم بان الذاتي احق بالتقدم
وجودا على الذات وهذا القدر من التقدم يكفي لصحة التقدم طبعا ولا حاجة فيه الى اثنينية الوجود اي وجود المتقدم ووجود المتاخر فكون الجنس
والفصل متحدين مع الطبيعة النوعية لا يقدح لتحقق ذلك التقدم والعقل حاكم حكما صحيحا على ان الجعل البسيط الوحداني يتعلق اولا بالمقومات
اي الذاتيات ثم يتعلق بالماهية فكما ان العقل يحكم بهذا الحكم في الجعل فكذلك يحكم في الوجود فيحكم بان الوجود الواحد منسوب الى الذاتيات اولا والى الذات
ثانيا ولا بعد في هذا الحكم كما لا بعد في ذلك الحكم لا بمعنى انها اي الماهية مجعولة بالعرض ولا مجعولة بجعل مستانف فهذا التقدم في لحاظ العقل بحسب
حكم الذهن وهكذا في نسبة الوجود الى الذاتي ولهذا يحكمون بانها اجزاء عقلية والجزء يكون مقدما على الكل بالطبع فثبت تقدم الجنس والفصل على الماهية النوعية
بالطبع هكذا في الحاشية مع ادنى بسط واعترض عليه اي على ذلك الجواب والظاهر انه نقض ويمكن ان يجعل معارضة كذا في الحاشية
بان نسبة الوجود الى العلة اي علية اقوى تقدما من نسبته اي نسبة الوجود الى المعلول اذ هما اي العلة والمعلول متغايران في جميع انحاء نفس الامر
بخلاف وجود الذاتي والماهية فانهما متحدان بحسب الخارج وان كانا متغايرين في نحو آخر مع ان تقدم العلة على المعلول ليس عندهم بالطبع
بل بالعلية ثم تقرير الاعتراض بطريق النقض الاجمالي ان الدليل الذي ذكر لاثبات تقدم الذاتي على الذات بالطبع من ان تقدم نسبة الوجود

الى الذاتي من نسبته الى الماهية يكفي لتقدمه عليها طبعا جار بعينه في تقدم العلة الفاعلية على معلولها مع ان المدلول متخلف عنه فان هذا
التقدم ليس بالطبع بل بالعلية وبينهما فرق بيّن فان التقدم بالذات على نحوين اولهما تقدم العلة الفاعلية المستجمعة لشرائط التاثير وثانيهما تقدم
العلة الناقصة والاول هو التقدم بالعلية والثاني هو التقدم بالطبع واما تقريره بطريق المعارضة فبان يقال ان المستدل اثبت التقدم بالطبع للذاتي
على الذات بسبب تقدم نسبة الوجود الى الذاتي من نسبته الى الذات وعندنا من الدليل ما ينفيه وهو ان نسبة الوجود الى العلة اقوى تقدما من نسبته الى
المعلول مع ان تقدمها عليه ليس بالطبع بل بالعلية فكذا الحال في الذاتي والذات فان توهم انه لم لا يجوز ان يكون تقدم العلة الفاعلية على معلولها
من جهة توقف وجود المتاخر على وجود السابق فيكون ذلك التقدم بالطبع لا بالعلية فازاحه الشارح بقوله وما به السبق فيه اي في التقدم بالعلية
انما هي الضمير راجع الى الموصول والتانيث باعتبار الخبر حيثية الوجوب دون حيثية الوجود وتوضيحه ان تقدم العلة الفاعلية المستجمعة لجميع شرائط
التاثير على معلولها ليس من جهة ان وجودها سابق على وجوده حتى يكون تقدمها عليه بالطبع لان وجودهما تحقق معا والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
وهو كما ترى بل من جهة ان وجوبها متقدم على وجوبه لما قرع سمعك ان احدهما اعني العلة يجب حيث لا يجب الآخر والآخر اعني المعلول لا يجب الا حيث
يكون الاول قد وجب فوجوب الثاني مستفاد من وجوب الاول بخلاف تقدم الذاتيات على الذات لان تقدمها عليها انما هو من جهة ان العقل
يحكم بنسبة الوجود اليها اولا والى الذات ثانيا هذا واجيب عنه اي عن ذلك الاعتراض ان العقل يحكم بان المعلول لا ينتظر وجوده عند وجود العلة التامة
فلا ينفك احدهما عن الآخر ولا يتقدم احدهما عليه اي على الآخر بحسب الوجود لما سمعت ان تخلف المعلول عن العلة التامة محال فما به السبق
ههنا اي في تقدم العلة على المعلول انما هو الوجوب دون الوجود بخلاف الماهية فان العقل اذا لاحظها في ظرف الخلط والتعرية وهو لحاظ التحصيل
والابهام يجد وجودها منتظرا اي الماهية منتظرة في وجودها الى الذاتي اي الجنس والفصل فما به السبق ههنا اي في تقدم الذاتي على الذات هو الوجود
فاتضح الفرق بين تقدم العلة على المعلول وتقدم الذاتي على الذات بان الاول تقدم بالعلة لكون ما به السبق فيه جهة الوجوب دون الوجود والثاني
تقدم بالطبع لكون ما به السبق فيه جهة الوجود دون الوجوب وظهر المقصود من تقدم الجنس والفصل على طبيعة النوع بالطبع اقول جواب عن قوله وقد يقال الخ
اما عرفت ان حكم الجزئية انما يلحقها اي يلحق الذاتيات في تلك الملاحظة اي ملاحظة التعين والابهام بالنسبة الى الحد اي المعنى التركيبي في ذلك اللحاظ
دون المحدود وهو ملحوظ اي المحدود من حيث الوحدة الساذجة كما يشهد به الفكر الدقيق تقرير الجواب ان كون تقدم الجنس والفصل على طبيعة النوع تقدما
بالطبع موقوف على كونهما جزئين منها كما اعترف به ذلك القائل فظاهر انهما جزءان للمعنى التركيبي اي الحد دون المحدود فتقدمهما على المحدود بالوجود ممنوع
فكيف يكون بالطبع قوله ومنشأ ذلك آه اي منشأ ان وجود الجنس هو بعينه وجود النوع ذهنا وخارجا تحقيقه ان معنى الجنس بما هو هو كالمجهول
اي امر مبهم بحسب الانواع والاشخاص ليس له تقرر وتحصل في مقام التحصل النوعي قبل وجود النوع ولهذا لا يدري اي لا يعلم انه على اي معنى وكم معنى يشتمل
لانه يحتمل ان يقارنه الف معان واذا كان كذلك فيطلب تحصيله لانه لم يتقرر بعد وليس بالفعل شيء محصل كما اذا اخطرنا معنى اللون وهو شيء قابل القارع
الشعاع البصري مثلا بالبال اي بالقلب لم يحصل معنى متقرر بالفعل يقنع به العقل فان اللون المأخوذ جنسا امر مبهم يصلح للسواد والبياض والصفرة
وغيرها بل يطلب العقل في تحصيل معناه اي معنى اللون وتقرره بالفعل زيادة لا على انها تقارنه اي اللون من خارج فيكون مجموعهما البياض مثلا
بل على انها اي الزيادة تحصله اي اللون وتقرره بالاختلاط الاتحادي كما في المحدود لا بالاختلاط الانضمامي كما في الانضمامي ثم لما كان لمتوهم ان
يتوهم انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع كذلك النوع يحتمل ان يكون احد الاشخاص فما بالهم يجعلون الجنس مبهما غير متحصل دون النوع ازاحه
بقوله واما المعنى النوعي فانما يطلب فيه الزيادة لتحصيل الاشارة فقط لا للتحصل والتقرر اذ لم يبق له اي للمعنى النوعي تحصل منتظر الا اليها اي الى
الاشارة بخلاف الجنس فانه يجب فيه من تحصيل زائد سوى تحصيل الاشارة حتى يقبل التحصيل بالاشارة توضيح الازاحة ان الطبيعة النوعية متحصلة متقررة قبل
اقترانها بالعوارض المشخصة ذهنية كانت او خارجية فلا يطلب فيها الا تحصيل الاشارة فقط اعني التحصل الشخصي الذي يمنع الاشتراك وهذا انما يتحقق بعد

الكسنا فهابتلك العوارض بخلاف الجنس فانه مبهم بحسب الذات والاشارة كليهما ففي الجنس ابهامان واما النوع ففيه ابهام واحد بحسب اعني
ابهام الاشارة ومن ثمه تسمعهم يقولون ان الجنس مبهم والنوع محصل فان المراد الابهام والتحصيل بحسب الذات فان اللون الذي هو جنس
من الاجناس مثلا لايجوز كونه مشارا اليه اي مشارا اليه كان الا بعد ان يضاف اليه اي الى اللون معنى آخر وهو الفصل كالقابض للبصر محصل له
اي للون فتذكر قوله فنقول الجسم الماخوذ آه وتفصيل اي تفصيل الجواب ان الاعتبارات الثلثة من الاطلاق والتجريد والخلط قد تجري بالقياس
الى الامور الغير المحصلة وهي العوارض اللاحقة كالسواد والبياض في المرتبة المتاخرة وسيجيء تفصيلها اي تفصيل الامور الغير المحصلة ان شاء الله تعالى
وقد تجري الاعتبارات الثلثة بالقياس الى الامور المحصلة وهي التي تثبت للشيء في مرتبة قوامه وتقرر حقيقته وهي متقدمة على كل مالحقه من خارج فانه انما
يلحق ذلك الشيء ذاته كالفصول المحصلة للاجناس فالجسم مثلا قد يوخذ بشرط لاشيء اي بشرط التجريد بان يوخذ معناه اي معنى الجسم جوهر ذا طول وعرض
وعمق فقط اي اعتبار ذلك المعنى وحده وانما نعني بالماخوذ وحده كونه كذلك بحسب الماهية اي لايحتاج في تتميم ذاته الى شيء آخر حتى لو انضم اليه
شيء صار المجموع ماهية اخرى غير الاولى فهي في حد نفسها ماهية كاملة تحكي بخلاف الماخوذ لابشرط شيء فانها ناقصة مفتقرة في تحصلها واتمامها الى ضم
امر آخر كذا في الحاشية والجسم في هذه المرتبة يسمى مادة بان يعتبر اتمامه اي اتمام الجسم بهذا القدر اي يكون الجسم جوهرا قابلا للابعاد الثلثة
يعني يلاحظ ان هذا القدر معنى محصل تام في نفسه غير محتاج الى ان ينضم اليه معنى آخر يحصله ويقرره ويلاحظ امتيازه عما عداه اي يلاحظ ان الجسم
بذلك القدر ممتاز عن غيره ولا حاجة الى معنى آخر يميزه حتى يكون الجسم في هذا اللحاظ اي في مرتبة التجريد امرا محصلا في ذاته فالجسم اذن نظير الانسان
مثلا واذا قارنه معنى آخر كالحس والنمو مثلا وهذا المعنى نظير الكاتب العارض للانسان مثلا فانما هو اي المعنى الآخر خارج عنه اي عن الجسم
غير محصل له فهو اي الجسم بالقياس الى ذلك المعنى الآخر وبالقياس الى المركب منهما اي من الجسم والمعنى الآخر مادة وجزء متقدم فلا يحمل الجسم
على شيء منهما اي على ذلك المعنى الآخر والمركب منهما لان الحمل يقتضي الاتحاد والمغايرة ولاشك في فقدان الاتحاد في هذه المرتبة لما وعيت
ان الجزء يكون مغايرا للكل ثم اذا اعتبر ذلك الاختصام بحسب الاعيان فهي اي المادة مادة خارجية والفصل بهذا الاعتبار اي بشرط لاشيء صورة
خارجية فان الصورة انما تكون على طبق المادة واذا اعتبر ذلك الاختصام بحسب الذهن فعقلية اي فمادة عقلية والفصل بهذا الاعتبار صورة عقلية
فعلى هذا المادة العقلية غير اعتبار الجنس فان المادة هي الشيء الماخوذ بشرط لا واعتبار الجنس هو الشيء الماخوذ لابشرط ثم نتلو
عليك ان تلك الغيرية انما هي بحسب جليل النظر والمشهور واما الحق فهو ان الماخوذ لابشرط جنس ومادة عقلية لاتغاير بينهما
اصلا وانما التغاير بين المادة الخارجية والجنس فان المادة الخارجية هي الشيء الماخوذ بشرط لا والجنس هو الماخوذ لابشرط نعم ان اعتبار
الجنس جزء للحد في الملاحظة التفصيلية حقيقة بحيث لايحمل عليه فيصح ان يقال انه مادة عقلية للماهية اي للحد كذا في الحاشية مع ادنى تغيير
وقد يوخذ الجسم لابشرط شيء بان يوخذ ذلك الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من غير اعتبار الاختصام اي اختصام الجسم بهذا القدر كما كان في الاول
ومن غير اعتبار الامتياز عما عداه حتى مرتبط بالنفي اعني قوله اعتبار الاختصام لابالنفي اي قوله غير اذا قارنه معنى آخر مخلوطا به اي بالجسم في الوجود
لم يكن المجموع المركب من الجسم والمعنى الآخر جسما لما تقرر انه لو اعتبر الاختصام بذلك القدر كما كان في الاعتبار الاول لم يكن المجموع جسما اي لا يحمل عليه
الجسم لما دريت ان الجزء لايحمل على الكل ومن غير اعتبار عدم الاختصام وعدم الامتياز حاصله انه كما لم يلاحظ في هذا الاعتبار الاختصام والامتياز
بهذا القدر كما مضى آنفا كذلك لم يلاحظ فيه نقيضه وهو عدم الاختصام وعدم الامتياز حتى متعلق بعدم الاختصام لا بلفظ الغير لو لم يكن هناك معنى آخر
لم يكن هناك جسم بمعنى حتى يلزم لو لوحظ ذلك النقيض انه لو فرض عدم وجود معنى آخر هناك لم يتحقق الجسم بل لوحظ معنى الجسم مرسلا اي مطلقا عن اعتبار الاختصام
وعدمه بحيث يوجد مع اقترانه اي اقتران الجسم به اي المعنى الآخر بالخلط وعدم اقترانه به كذلك اي بالخلط كان جسما فهو اي الجسم في هذا اللحاظ جنس
وامر مبهم في ذاته فانه تصور معناه بلا امر زائد عليه داخل في تحصيل معناه او خارج وان كان في الواقع مقارنا مع الف معان محصلة فانها لا تنفك عن

ذاتی الواقع وان انضمت فی الملاحظة فیکون جنساً فی ملاحظة اللابشرطیة بان یکون ہذا القید معتبراً فی العنوان دون المعنون فیحمل علی کل ما یقارنه
بالخلط التحصیلی وعلی المرکب منهما ای بالترکیب الاتحادی کالحیوان دون المرکب بالترکیب الانضمامی کالحد کذا فی الحاشیة وقد یؤخذ بشرط شیٔ
ہذا ہو الاعتبار الثالث وذلک بان یؤخذ الجسم مخلوطاً بالفصل بذلک النحو من الاختلاط ای الاختلاط الاتحادی دون الانضمامی بالمکن وقوله فی
سنخ تحصله احتراز عن العوارض المبہمة کالنامی والحساس فیکون کل منهما عین الآخر وعین المرکب بالفعل کما کان کذلک ای کان کل من النامی والحساس
عین الآخر وعین المرکب بالقوة اذا لوحظ لابشرط شیٔ فافهم واحفظ قوله ولو مع الف معنی آه ای وان متصلة کان الجنس مقارناً ای فی نفس الامر
عین التحصل بالف معان معتبرة من جملة المحصلات فهو ای الجسم جنس حیث تعلیلیة لم یعتبر بعد تحصله بها ای بالف معان وذلک لانه لو اعتبر تحصل
الجنس بالمعانی المحصلة اعنی الفصول لم یبق جنساً بل یکون نوعاً ویمکن ان یقال قائله السید حمید الدین وکان من شرکائنا فی الدرس وایل
وہو یفتخر بہذا التوجیه فاورجته فی الکتاب تذکرة له اللهم اغفر لی وله ولجمیع اہل الایمان کذا فی الحاشیة فی معناه ای معنی قول المصنف ولو مع
الف معنی ان معنی الجنس حین لو متصلة کان مع الف معان داخلة فی تحصل سنخ المعنی الجنسی بما ہو ذلک المعنی فہو جنس حیث تعلیلیة لا تقییدیة تلک المعانی
ای المعانی الداخلة فی ذلک التحصل تحصله ای تحصل الجنس النوعی فان الحیوان مثلاً وان کان متضمناً للنامی والحساس لکنهما لا یفیدان نوعیة
ای نوعیة الحیوان بحیث تتعلق بالمنفی لا بالنفی الاتی له ای للحیوان الا تحصل الاشارة کما ہو شان النوع فتدبر ثم الفرق بین التوجیهین انه علی
التوجیه الاول یکون المراد من قول المصنف الف معنی المعانی المحصلة التی تکون علة لتحصیل الجنس وعلی التوجیه الثانی یکون المراد منه المعانی
الداخلة فی سنخ حقیقة الجنس قوله وہذا عام آه ای تفسیر للاشارة کون الطبیعة الواحدة مادة باعتبار ای بشرط لا شیٔ وجنساً باعتبار ای لا بشرط
شیٔ قوله لکن فی المرکب آه لعل وجهه ای وجه التعسر علی ما قیل ان المادة متحققة فی المرکب من المادة والصورة کالجسم فی نفس الامر
لا باختراع من العقل فلا یظهر فیه ای فی المرکب ظهوراً تاماً ان ما ہو مادة ومتعینة ہی بعینها امر مبہم لیصح کونه جنساً صادقاً ای محمولاً علیه ای علی
المرکب وجنس له باعتبار آخر ای لا بشرط شیٔ توضیح المقام علی ما افاده بعض المحققین ان بعد علم المرکب یعرف الجزءان معه بالضرورة وذانک
الجزءان متعینان والعقل یستنکف عن ان یحمل احد المتعینین علی الآخر وعلی المجموع المرکب منهما ولکن اذا لاحظ الخلط بینهما وقطع النظر عن
التعین ثم لاحظهما من حیث ذاتیهما فلا یمنع عن الحمل بینهما بل یوجبه کیف ومناطه علی التغایر والخلط وہذه المرتبة جامعة لهما واذا وجد مناط
الحمل فوجب وجود مشروطه اعنی الحمل والجزء المادی اذا لاحظناه کذلک یکون جنساً مبہماً شاملاً للماہیات المختلفة لکن لا یتیسر للعقل ہذه
الملاحظة بالسهولة بل یتعسر علیه ومن ثمه کان تحصیل معنی الجنس عسیراً فی المرکب واما ما ذاته بسیطة ای غیر مرکبة من المادة والصورة
کالسواد والبیاض فعسی ان یفرض العقل فیه ای فیما ذاته بسیطة ہذه الاعتبارات الثلثة من التعریة والخلط والاطلاق فی نفسه علی
النحو المذکور یعنی ان العقل یخترع فی البسیط کالسواد شیئاً یقوم مقام الجنس کاللون وشیئاً آخر یقوم
مقام الفصل اعنی قابض البصر ولا مادة له فی الخارج بل بحسب اعتبار العقل فی لحاظ التعین والابہام فاعتبار المادة فیه اعتبار محض
وہذا یحصل للعقل بسهولة فانه تابع لاعتباره ولما فی الوجود الخارجی فلا ای لیس فی البسیط شیٔ یکون جنساً وشیٔ آخر یکون مادة اذ لا مادة له
فی الخارج ولہذا التنبیه بما اذ المادة من المقومات الاعیانیة الخارجیة والجنس من الاعتبارات العقلیة الذہنیة وفی قوله ای قول المصنف
ابہام المتعین وتعیین المبہم لف ونشر مرتب ثم فسر ذلک بقوله ای جعل المتعین المتحقق فی الوجود الخارجی اعنی المادة مبہماً باعتبار ای لا بشرط
شیٔ وہو فی المرکب وجعل المبہم الذی ہو من الاعتبارات العقلیة اعنی الجنس متعیناً فی الوجود حتی یصیر ذلک المبہم مادة له ای للبسیط فی الخارج
وہو فی البسیط متعسر ان خبر لقوله جعل المتعین وجعل المبہم قوله ان الجنس مأخوذ آه فان المادة والصورة ای الصورة الجسمیة وہذا ما اختاره
الاکثرون ومال الصدر الشیرازی الی ان المراد بها الصورة النوعیة والحق ان المراد بها الصورة الجسمیة فی الجسم المطلق والصورة النوعیة فی الجسم المتنوع بها

فالتخصيص باحدهما مما لا طائل تحته هذا ان شئت تفصيل المقام وتحقيق المرام فارجع الى تعليقنا المرضي اذا اخذتا لا بشرط شئ صارتا جنسا وفصلا اي صارت
المادة في هذه المرتبة جنسا والصورة فيها فصلا فالداخلات اي الاجزاء العينية الخارجية والعقلية الذهنية متحدتان بحسب الحقيقة وانما التغاير
بينهما بمجرد الاعتبار كالمؤلف اي المركب العيني وبما لعقلي فاذا ارتسمت الماهية في الذهن باجزائها العقلية والعينية لا يكون لها اي للماهية
حقيقتان مختلفتان ذاتا على ان علاوة الداخلات العينية انما ارتسامها فيه اي في الذهن باعتبار حقائقها المرسلة اي الكلية ثم الفرق بين
العلاوة وما قبلها ان ذلك مبني على كون الاجزاء العقلية والعينية متغايرتين وامكان التغاير بينهما بالاعتبار والتزام ان الحاصل في
الذهن ليس هي الاجزاء العينية بل ما يغايرها وبناء العلاوة على ان الحاصل في الذهن هو تلك الاجزاء العينية لكن من حيث الارسال واخذها
لا بشرط شئ فالتقريران قريبان فافهم كذا في بعض الحواشي ثم نقص عليك ان مقصود الشارح من ذينك التقريرين الاعتراض على ما قال
شارح المواقف ان مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء
لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال انتهى بان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء الخارجية حقيقة
ومغايرة لها اعتبارا كما ان المركب العقلي عين الخارجي كذلك فلا يلزم المحال المذكور فادرك قال المصنف في الحاشية من ههنا اي من قولهم ان الجنس
ماخوذ من المادة والفصل من الصورة والتغاير اعتباري يلوح اي يظهر ان ما في شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليست لها حدود عقلية
والا لزم ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال محل بحث نظرا اذ لا يلزم من تعدد اعتبارات الحدود تعدد المحدود حقيقة حتى
يلزم المحذور نعم انما يلزم تعدد المحدود اعتبارا ولا مشاحة فيه فانه من قبيل تعدد الاعتبارات لشئ واحد ولا شك في ان هذا التعدد لا يستلزم
تعدد ذلك الشئ حقيقة واذا كان كذلك فلا يرد ان الاجزاء الخارجية ذاتيات لها اي ذاتيات المركبات الخارجية فلو كانت لها اي لتلك المركبات
اجزاء عقلية ايضا يلزم تعدد حقائقها انتهى ما في الحاشية اقول تحقيق المقام المقصود منه المحاكمة بين ما افاده شارح المواقف وما حققه المصنف
ان طبائع المقومات المحمولة اي الاجزاء العقلية متحدة جعلا وتقررا ووجودا والمتأمل عليك ان في التركيب العقلي يكون تحصيل المبهم وتعيينه فهناك طبيعة
واحدة الحقيقة لا تكثر فيها ولا تعدد الا في الملاحظة التفصيلية ولا يصح في هذه الملاحظة الانفراد في الوجود ببقاء احد الجزئين بعينه مع زوال الآخر
فالاجزاء المحمولة اجزاء للحدود دون المحدود وعلى خلاف ما تقتضيه طبائع المقومات العينية اي الاجزاء الخارجية اذ استدلال على الخلاف هي متمايزة
بحسب تلك الامور الثلثة من الجعل والتقرر والوجود فطبيعة الصورة علة لوجود الهيولى في الخارج والصورة العينية حالة فيها فلا يتصور الاتحاد بينهما
في تلك الامور كالهيولى اي هيولى العناصر والصور المتواردة عليها ولهذا اي لكون الاجزاء الخارجية متمايزة بحسب تلك الامور تبقى الهيولى
بشخصها مع زوالها اي زوال الصور والتركيب من القسم الاول اي من المقومات المحمولة اتحادي اي يفيد حصول صورة وحدانية اعني صورة
المحدود والتي هي بعينها صورة الجنس والفصل كما سيأتي في مبحث المعرف كذا في الحاشية وبحسب الوجود العقلي اي في مرتبة الحد دون
المحدود كذا في الحاشية والتركيب من القسم الثاني اي من المقومات العينية انضمامي اي بحيث اذا انضمت الصورة الى المادة
صار المجموع منهما جسما ويقال لهذا القسم المركب الخارجي المتأصل بحسب الخارج وهما اي التركيب الاتحادي والانضمامي متغايران
بحسب الماهية لاستحالة ان يكون شئ متحدا هذا مبني على التركيب الاتحادي مع شئ بحسب الجعل وفروعه اي التقرر والوجود فالجمع جميع المرتبتين
واما كونهما فرعين للجعل فظاهر فانهما تابعان للجعل البسيط فالشئ المعلول نفس ماهية مجعولة بالجعل البسيط والوجود حكاية عن جوهر ذاته المجعولة
بالفعل فمرتبة نفس الذات المجعولة بالفعل يقال لها مرتبة التقرر والفعلية ومرتبة الموجودية المصدرية المنتزعة منها يقال لها مرتبة الوجود
ومغايرا بناء على التركيب الانضمامي له اي لذلك الشئ بحسبها اي بحسب الجعل وفروعه معا اي متحدا ومغايرا معا ثم زبدة المرام ان الجنس
والفصل لو كانا متحدين مع المادة والصورة لزم اتحادهما بحسب الامور الثلثة بناء على ان الجنس والفصل متحدان بحسبها وايضا يلزم مغايرتهما

حاصل تقرير الاعتراض

لكون الاجزاء الخارجية متمايزة بحسب تلك الامور ويدل هذا الاجتماع المتنافيين فالهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية للجسم لا انهما جنس
وفصل له اي للجسم باعتبار ايضا اي في مرتبة لا بشرط شيء كما يتوهم متعلق بالمنفي من ظاهر عبارات القوم ان الجنس مادة باعتبار اي بشرط لا شيء
والفصل صورة باعتبار فان قيل لقوله لا انهما جنس وفصل ايضا كما يتوهم الخ كذا في الحاشية المادة والصورة ههنا اي في عبارة القوم

كذا في الحاشية هي الاجزاء العينية التي يحاذي بها الجنس والفصل ويسمى للجزء الاعم مادة لتشبهه بالهيولى من جهة الابهام وللجزء
المساوي صورة من جهة التحصيل لا انهما اي الجنس والفصل عينهما اي عين المادة والصورة تقريره انه ليس المراد من المادة والصورة
الواقعتين في عبارة القوم ما يكون من الاجزاء الخارجية التي بينها تركيب انضمامي خارجي بل المراد منهما ما يكون التركيب بينهما اتحاديا عقليا
ويكون محاذيا للجنس والفصل لما دريت ان المادة والصورة اذا اخذتا لا بشرط شيء صارتا جنسا وفصلا الا ترى سند على ان المراد بالمادة
والصورة في قولهم ان الجنس مادة باعتبار والفصل صورة باعتبار غير المادة والصورة اللتين بينهما تركيب انضمامي
اذ المراد منهما امران آخران بينهما تركيب اتحادي يسمى احدهما بالمادة لتشبهه بها من جهة العموم وثانيهما بالصورة لتشبهه بها من جهة الخصوص

الى الاعراض كالسواد والبياض والمجردات من العقول والنفوس المؤلفة صفة الاعراض والمجردات من الجنس والفصل عندهم فلا بد لها اي للاعراض
والمجردات من الاجزاء في الاعيان اي المأخوذة بشرط لا شيء هي اي الاجزاء مبدأ الانتزاع الاجزاء العقلية التي هي الجنس والفصل كما يدل عليه اي
على انه لا بد للاعراض والمجردات من الاجزاء في الاعيان البرهان اي البرهان القائم على استلزام التركيب الذهني للتركيب الخارجي وذلك
ان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشأ انتزاعهما ليس الا نفس الموضوع ومن البين ان الحيثية الواحدة لا تكفي لان تكون منشأ لانتزاع
المفهومات المتعددة ومصداقا لحملها ضرورة ان خصوصية هذه الحيثية لمفهوم ليست هي خصوصيتها لمفهوم آخر فيجب ان يكون في نفس الموضوع تكثر

ويستحيل ان يكون الهيولى التي هي من الاجزاء الخارجية من مقوماتها اي من ذاتيات الاعراض والمجردات والا يلزم انقلاب الاعراض الى الجواهر
لما دريت ان المركب من الهيولى والصورة جسم وهو جوهر وانقلاب المجردات الى الماديات لان الجسم المركب منهما مادي فاذا اريد شروع في المحاكمة

بالمؤلف العيني اي المركب الخارجي ما يكون تأليفه انضماميا كتأليف الجسم من الهيولى والصورة وهما من الاجزاء الخارجية الممتازة جعلا ووجودا
وتقررا وهذه الاجزاء ليست مما يحاذيها الاجزاء العقلية المحمولة بل تلك الاجزاء مغايرة بالماهية لها فلا ريب في انه لا يتألف المؤلف العيني من المقومات
العقلية المتحدة في الامور المذكورة اي الجعل والتقرر والوجود والا يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان ذاتا احدهما المؤلفة من الاجزاء الخارجية
المذكورة آنفا واخريهما المؤلفة من الاجزاء المحمولة وهو محال كما حققه السيد السند رح في شرح المواقف واذا اريد به اي بالمؤلف العيني ما يكون تأليفه
اتحاديا اي يكون التأليف من المقومات المحمولة المتحدة جعلا وتقررا ووجودا فهو على ما بينه المصنف رح وغيره من المحققين من ان الجنس مأخوذ
من المادة والفصل مأخوذ من الصورة والمركبات الخارجية لها حدود عقلية اذ اجزاؤه العينية متحدة مع المقومات العقلية بالذات وانما التغاير
بينهما بالاعتبار فانها اذا اخذت بشرط لا شيء كانت اجزاء خارجية غير محمولة واذا اخذت لا بشرط شيء كانت اجزاء عقلية محمولة الا ان الاصطلاح

وقع على اطلاق الاجزاء الخارجية على القسم الثاني منهما اي التركيب الانضمامي فالجسم بمعنى المركب من الهيولى والصورة مركب
خارجي ليس له جنس ولا فصل كما حققه شارح المواقف من ان الجسم بالمعنى المذكور مركب تركيبا انضماميا فلو كان له جنس وفصل يلزم تعدد الحقائق
ذاتا والجسم بمعنى الاستعداد الجوهري اي الصورة الجسمية يجوز ان يكون الجسم بهذا المعنى مركبا عقليا بان يكون الجوهر جنسا له اي للاستعداد الجوهري
ويكون الاتصال الحقيقي لا الاتصال الاضافي بمعنى كون الشيء بنفسه مصداقا للمتصل فصلا له اي للاستعداد الجوهري فالتركيب الذهني تفريع على ما سبق

مستلزم للتركيب الخارجي من الاجزاء الخارجية لا بمعنى الخارجية الممتازة في القوام والوجود والجعل بل التي هي مبادي الجنس والفصل لاستحالة
دليل على ذلك الاستلزام كون الحيثية الواحدة مبدأ لانتزاع صور متخالفة ومصداقا عطف على قوله مبدأ لها فيجب ان يكون في سنخ قوامه امور

وہما المادة والصورة الماخوذتان بشرط لا شئ لا المشهورتان مطابقان لہما ای للجنس والفصل ونوقض بصفات الواجب تعالى اذ ہی مع انہا متغایرة تصدق على ذات بسیطة بحتة بہتة واحدة وہی وجوب الوجود وتفصیل النقض على ما ذکرنا فی التعلیق المرضی ان الدلیل المذکور للاستلزام بین الترکیبین منقوض بصفاته تعالى کالحیوة والعلم والقدرة فانہا مفہومات متعددة منتزعة عن ذات الواجب تعالى وظاہر ان منشا انتزاعہا ومصداق حملہا لیس الا ذاته البسیطة فکما ان الواجب جلت اسماؤہ مع کونه بسیطا منشأ لانتزاع المفہومات المتعددة فکذا یجوز ان تکون حقیقة بسیطة فی الخارج منشأ لانتزاع الجنس والفصل ومصداقا لہما من غیر فرق وازاحه بحر العلوم قدس سره بانه فرق بین انتزاع الکثرة عن الواجب تعالى وبین انتزاع الجنس والفصل عن الواحد فان الجنس والفصل داخلان فی حقیقة المنتزع عنه ومتغایران من حیث انہما داخلان وہذا النحو من الانتزاع لا یعقل الا اذا کان فی الخارج شیئان فی حقیقة الذات بخلاف الاوصاف للواجب تعالى فانہا عوارض منتزعة عن نفس الحقیقة الواجبة وہی مصداقہا ولا استحالة فیه فافہم ثم لما کان دلیل الاستلزام بین الترکیبین المذکور آنفا منقوضا بصفات الواجب تعالى فاقام علیه الشارح دلیلا آخر بقوله اقول وجود المعنى المشترک کالجوہریة بین الحقائق المختلفة کالعقول والنفوس والاجسام الطبعیة فانہا کلہا مشترکة فی انہا متى وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع برہان قطعی على وجود ذاتی مشترک وہو الجنس بینہا ای بین الحقائق المختلفة ہو ای المعنى المشترک مبدأ الاخذ ای لاخذ الذاتی المشترک ومطابق لحمله بالحقیقة سوا رعد ذلک المعنى المشترک من جوہریات ای ذاتیات تلک الحقائق ای الحقائق المختلفة او عرضیاتہا اذ لا بد من الانتہاء الى طبیعة ما ہی جوہرة من الجوہریات المشترکة واذا الجسمیة مثلا مباینة بالحقیقة للعقول والنفوس فاستبان انه دخل فی الحقیقة الجسمیة امر آخر مختص به تمایزت عن المجردات وذلک الامر مبدأ الاخذ الفصل والمبادی ہی الاجزاء الخارجیة فثبت المطلوب ثم ان اختلج فی صدرک ان الکلیة ایضا مشترکة بین الکلیات فیکون مبدأ الاخذ الجنس فیلزم ان لا یکون الجوہر جنسا عالیا لاشتراک الکلیة بینه وبین مقولة العرض وہو کما ترى وکذا الجزئیة مشترکة بین زید وعمرو وغیرہما فیکون مبدأ الاخذ الجنس فیلزم ان لا یکون الانسان نوعا سافلا فادفعه بقول الشارح ہذا ای کون المعنى مبدأ الاخذ الجنس لیس مطلقا بل فی المعانی التی بازائہا مباد متقررة فی نفس الموصوف بہا ای بالمعانی بحسب العین او کانت ہناک حیثیة ہی نائبة مناب تاصلہا ای تاصل المبادی کما فی لوازم الماہیة فان حیثیة اقتضاء الملزوم للوازم کاقتضاء الاربعة للزوجیة تقوم مقام التاصل من حیث یترتب علیہا الآثار وکاعدام الملکات کعدم البصر فان القوة الاستعدادیة التی ہی فی الموضوع نائبة مناب تاصل المبادی المتقررة لا ای لیس کون المعنى مبدأ الاخذ الجنس فی الاضافات البحتة ای التی لیس بازائہا مباد متقررة ولا ہناک حیثیة قائمة مقام تاصلہا کالکلیة والجزئیة فلا یرد الاختلاج بہا وان اوہم ان الوجود مشترک بین الواجب تعالى والممکن فیکون جنسا لہما فیلزم ان یوجد فی الواجب عز شانه مبدأ الاخذ واذ حقیقته تعالى مباینة لحقیقة الممکن فلا بد وان یدخل فی حقیقته تعالى امر آخر یختص به یکون سببا للامتیاز عن الممکن وہو الفصل فیوجد بازائه مبدأ الاخذ فیلزم ترکیبه تعالى من الاجزاء الخارجیة فازحه بقول الشارح وانما الوجود بازاء الحق المحض تعالى وہو عینه وانتزاعه عن الجائزات ای الممکنات لارتباطہا به تعالى من حیث صدورہا عنه لا من حیث ذاتہا بما ہی لما وعیت ان الممکن ہالک الذات وباطل الحقیقة ولیسیتہا فی مرتبة نفسہا فالوجود لیس بمشترک معنوی فی الواجب والممکن حتى یلزم جنسیة ویؤل الى المحذور فلا یلزم اشتراکہا ای اشتراک الجائزات مع الواجب تعالى فی امر جوہری ہو بازاء الوجود حتى یلزم ترکبه تعالى عنه وایضا یدل على ما حققناه من التنافی بین الترکیب الاتحادی والترکیب الانضمامی اتفاقہم على ان مادة الاسطقسات جمع اسطقس وہو فی اللغة الیونانیة بمعنى الاصل کالعنصر فی اللغة العربیة فالعناصر الاربعة من حیث انہا یترکب منہا المرکبات تسمى اسطقسات ومن حیث انہا تنحل الیہا المرکبات تسمى عناصر ومن حیث انہا اجزاء المرکبات تسمى ارکانا ومن حیث ینقلب کل منہا الى الآخر تسمى اصول الکون والفساد مغایرة بالذات لمواد الافلاک لما تلی علیک ان صور العناصر لا تستدیم بل تتبدل بخلاف صور الافلاک فانہا لا تتبدل بل ہی لازمة لہا فلو کانت ہیولاہما واحدة لزم ان تکون الہیولى الواحدة مستدیمة بالصورة

وغير مستندية بها هذا خلف وكذا مادة كل فلك مغايرة بالذات مع مادة فلك آخر لما ألقي عليك ان هيولى كل فلك نوع على حدة منحصر في فرد واحد
واما هيولى العناصر الاربعة فتشخص احد المنحصر نوعها فيه مع اشتراكها اي اشتراك الافلاك والعناصر في الصورة الجرمية فانها عامة فيها فلو كانت المادة
هو الجنس باعتبار اي لابشرط شئ ولو كانت الصورة هو الفصل باعتبار اي لابشرط شئ يلزم عموم الفصل اي كون الفصل عاما من الجنس وخصوص
الجنس اي كون الجنس خاصا من الفصل والتالي باطل لما دعيت ان الامر بالعكس فالمقدم مثله واما الملازمة فبيانها ان مادة العناصر
مثلا مختصة بها لا توجد في الافلاك وهي متحدة مع الجنس فجنسها ايضا كذالك والصورة المتحدة مع الفصل توجد فيهما فيلزم عموم الفصل وخصوص
الجنس في الوجود فيكون الفصل الواحد محصلا لاجناس كثيرة وهو كما ترى فان الفصل الواحد لا يحصل الا جنسا واحدا ومن ذهب في الحاشية
ذهب صدر المدققين واتباعه الى اتحاد الهيولى والصورة في القوام والوجود مطلقا الا في محل التعين والابهام فلا فرق عنده بين الجنس
والفصل في البسائط والمركبات الطبعية ورده المحققون كما بين في كتبهم انتهت الى ان التركيب من الهيولى والصورة اتحادي الا انضمامي
كما هو الحق فقد ارتكب شططا اي تباعدا عن الحق وتجاوزا عنه لا ينبغي لنوع الانسان كيف يجوز ذالك اي بالتركيب الاتحادي مع بقاء الهيولى
بتشخصها وزوال الصورة الجرمية كما يشاهد في الكون والفساد اذ يستحيل زوال احد الامرين المتحدين جعلا وتقررا وذالك الزائل هي الصورة النوعية
مع بقاء الامر الآخر بعينه اي بالهيولى فتفكر لعله اشارة الى انه لا استحالة في زوال احد المتحدين مع بقاء الآخر بعينه الا ترى ان الشجر اذا قطع لم يبق
ناميا مع بقاء الجسمية توضيحه ان تلك الاستحالة ممنوعة اما قرع سمعك ان المركب بالتركيب الاتحادي ينعدم من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث
انه عين الآخر كالشجر المقطوع فانه ينعدم من حيث انه نام ويبقى من حيث انه جسم **قوله** وحلها ان كلية آه توضيحه اي توضيح الحل ان مفهوم الكلي
باعتبار نفسه جنس للخمسة فانه ماخوذ في مفهوم الخمسة فمفهوم الكلي ذاتي لها فمنشأ صدق قولنا كل جنس كلي هو ذات الجنس ضرورة ثبوت الذاتيات
للذات وباعتبار لحوق حقيقة الجنسية به اي بالكلي نوع من الجنس يعني ان صدق الجنس على الكلي ليس باعتبار الذات حتى يلزم المحذور بل
بالعرض لان مفهوم الجنس عرضي لما تحته ومصداق العرضي انما هو مبدأ الاشتقاق فصدقه باعتبار قيام الجنسية بالكلي وتوضيح الحل ان
اعمية الكلي من الجنس باعتبار الذات واخصية منه باعتبار عروض معنى الجنسية له فالاعمية والاخصية باعتبارين لا باعتبار واحد وانما المحال
هو هذا لا ذاك والاحكام كالعموم والخصوص تختلف باختلاف الاعتبارات كالذاتية والعرضية **قوله** ومن ثم قيل آه اي لولا معرفة الاعتبارات
فيه رمز الى تقدير المضاف اي لفظ المعرفة في قول الماتن لولا الاعتبارات لبطلت معرفة احوال الموجودات فان استدلال على تقدير المضاف
معرفتها اي معرفة الاعتبارات ذريعة اي وسيلة لمعرفة احوالها وهي اي معرفة احوال الموجودات الحكمة في الحاشية اي معرفة الاعتبارات ذريعة
لانفسها بدون المعرفة انتهت **قوله** وذالك اي كون الكلي معروضا للتشخص دليل التقسيم آه اي تقسيم الكلي الى الجزئيات توضيحها اي توضيح الحل
انه اي الكلي متشخص وموجود بوجودات شتى مختلفة جمع شتيت فان حاولت اي قصدت بقوله فهو اي الكلي متشخص انه معروض التشخص فمسلم
ولا ينافي كونه اي كون الكلي متشخصا بهذا المعنى تكثره اي تكثر الكلي بل عليه اي على كونه معروض التشخص مدار الشركة اي في الجزئيات ومدار التقسيم
وان حاولت انه اي الكلي مجموع المركب من الماهية والتشخص فممنوع فان سند المنع الموجودية لا تستوجب دخول اي جزئية التشخص في الموجود
فان الماهية النوعية مع موجوديتها عارية عن التشخص في مرتبة سنخ الحقيقة وان متصلة كان هو اي التشخص متمما لهويتها اي هوية الماهية النوعية
التشخصية على زعم ثلة بضم الثاء المثلثة وتشديد اللام الجماعة من المتاخرين حيث زعموا ان نسبة التشخص الى النوع كنسبة الفصل الى
الجنس في التقويم والتحصيل فكما ان الفصل مقوم ومحصل للجنس فكذالك التشخص مقوم ومحصل للنوع ويصير النوع به قابلا للاشارة توضيحه ان المتاخرين
زعموا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية ونسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس فزيد مثلا عندهم مركب من الماهية النوعية والتشخص
وكما يصير الجنس بالفصل متميزا عن المشاركات الجنسية كذالك يصير النوع بالتشخص شخصا ممتازا عن المشاركات النوعية فذوات الاشخاص عندهم

مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها وهو اي التشخص في نفسه امر شخصي مادي في الماديات البتة ومجرد في المجردات واذا كان في الماديات ماديا فيلزم عليهم اي على المتاخرين نفي علم الواجب تعالى عن الجزئيات المادية تعالى الله عما يقوله الظالمون علوا كبيرا اوبه اي بنفي علمه تعالى عن تلك الجزئيات شنع عليهم فقيل انهم ينكرون كون علمه تعالى محيطا لجميع المعلومات كيف والتشخص عندهم امر مادي في الماديات وقد دريت في الدرس السالف ان علم الماديات انما يتاتى بذريعة الحواس وهو تعالى منزه عنها فلزم عليهم انهم ينفون علمه تعالى بالماديات فالتشنيع لازم عليهم قطعا ومن ههنا لاح ان ما وقع في بعض التعاليق في بيان التشنيع من انهم ينفون علم الواجب بالمجردات انتهى ففيه سهو ظاهر حيث بدل لفظ الماديات بالمجردات فادرك ويمكن الجواب عن ذلك التشنيع بان انحصار العلم المطلق سواء كان حضوريا وارتساميا في كونه بتوسط الحواس ممنوع نعم انحصار العلم الحصولي في ذلك مقبول مسلم فعلمه تعالى سواء كان بالمجردات اوالماديات حضوري كما قال علمه تعالى بها اي بالماديات حضوري من حيث استنادها اي الماديات اليه تعالى ذاتا ووجودا بالمعلولية هذا نحو ثالث من الانحاء الثلثة المتحققة في العلم الحضوري وتحقيقه لتعلق الممكنات كلها به بالطبيعة الذات والوجود باستناد اليه تعالى فعلمه جل شانه بالماديات والمجردات باسرها بالمعلولية لا ارتسامي اي حصولي حتى يفتقر الى توسط الحواس فسقط التشنيع راسا والحق ان مزعوم المتاخرين ليس بصحيح فان التشخص لو كان جزءا وداخلا في حقيقة الشخص فاما ان يكون جزءا عقليا او خارجيا والتالي بجزئيه باطل فالمقدم مثله اما بطلان الشق الاول فلانه يستوجب ان يكون التشخص محمولا فيقال زيد تشخص وهو كما ترى واما بطلان الثاني فلانه يستلزم التركيب من الجزء العقلي اعني الحقيقة النوعية ومن الجزء الخارجي اي التشخص وهو بط اذ ذاك ثبت نها فاستبان ان الحق ما ذهب اليه القدماء من ان تشخص الشيء نفس وجوده الخاص هذا مما آثره الفارابي والوجود الخاص غير داخل في قوام الموجودات

فكذلك التشخص ليس بداخل في قوام حقائق الاشخاص على خلاف ما يظنون المتاخرين بمعنى انه يصير اي بالتشخص ممتازا عما عداه كما انه يصير مصدرا للآثار لا بمعنى انه يصير الشيء بالتشخص بحيث يمتنع فيه الشركة بين كثيرين وهذا يحصل من نحو الوجود في الذهن ويلحق الصور الذهنية فمن اي الجاعل بجعله اي يجعل الشيء موجودا بالوجود الخاص يجعله متشخصا واما العوارض اللاحقة للشيء من الكم والكيف والاين والوضع فعدها من المشخصات ليس على سبيل الحقيقة كما تقرر لدى المحققين قال في الحاشية هذا الجواب لا يتم على اصل المشائية لان ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس ذهبوا الى ان علمه تعالى بالممكنات ارتسامي لا حضوري وقد اولوا من قبلهم بتاويلات ركيكة كما يظهر لمن تتبع كتبهم انتهى فالمادة المجردة لا يمكن انتشارها في الجزئيات تفصيله على ما ذكرنا في التعليق المرضي ان المجردات لما هو حقيقة بحتة وتعلق واحد بما علمها العدم تعلقها بالمادة فيصح الموجودية والتشخص نفسها المجردة اذ ليس لغيرها دخل في اقتضاء التعين فمقتضاه نفس الماهية المجردة فلذا انحصر نوعها في فرد واحد والكلي الماهية مادية يتعدد افرادها بحسب تعدد الاستعدادات التي لموادها وسيجيء تحقيقها ان شاء الله تعالى وما ذكروه اي المتاخرون من ان اي التشخص مع كونه جزء التشخص الموجود متشخص بذاته لا يطابق اصولهم حيث قالوا لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا موجودا ممكنا خارجا عن المقولات العشر فليس للممكن سواء كان متشخصا او غيره فردا لا يكون له ماهية نوعية فكيف يتم كون التشخص متشخصا بذاته ثم اقول تاييدا آخر لما اثر للقدماء وتزييفا لمزعوم المتاخرين الذي هو متشخص بذاته اي مبدأ الامتياز بنفسه وتشخصه عينه هو الواجب لذاته ووجوده عين ماهيته فان ما شانه ذلك المذكور يتقرر ويتاصل بنفس حقيقته بخلاف الممكن فانه لما كان مغايرا لذاته فلابد وان يكون وجوده مستندا الى الغير فلا يكون متشخصا بذاته ان تم فهو الا القيوم الواجب بالذات وهو بعينه مذهب القدماء يعني اذا كان وجوده تعالى وتشخصه عين ماهيته فلا محالة يكون التشخص عين الوجود وهذا هو المأثور من القدماء فاختر ولا تكن من الممترين اي الشاكين فيه قوله وكل حقيقة آه اي سواء كانت نوعية او جنسية او فصلا او خاصة او عرضا عاما الحصة عبارة عن الكلي بالمعنى العام المذكور آنفا مع التقييد اضافيا كان ذلك التقييد كحيوانية الفرس او توصيفيا كالحيوان الناطق واذا اعتبر القيد ايضا اي مع اعتبار التقييد يصير الكلي فردا لا حصة وهما اي الحصة والفرد امران اعتباريان لان التقييد الذي هو امر اعتباري

جعل جزءا فيهما ومن البين ان اعتبارية الجزء مستلزمة لاعتبارية الكل فيكونان اعتباريين وتمام الماهية المحصلة فيهما اي في الحصة والفرد
هو ذلك الكلي فهو نوع حقيقي لهما وهذا هو المطلوب واما التشخص فهو الكلي مع جزئية القيد التشخصي فقط على مذهب اي مذهب المتاخرين كما
عرفت او معروض للتشخص على التحقيق وهو مذهب القدماء ثم ان اختلج في صدرك ان الكلي اذا كان نوعا حقيقيا بالنسبة الى حصصه فلا يصح
اختلاف الكليات بالجنسية والنوعية وغيرها فلا يستقيم تقسيم الكلي الى الخمس فادفعه بقول الشارح والتقسيم الى الخمسة انما
هو بالقياس اليه اي الى التشخص بان يقال ان الكلي بالقياس الى اشخاصه اما جنس لها او نوع وهكذا لا بالقياس الى الحصة والفرد **قوله** على
الماهية الخ قيل القائل جلال المحققين في شرحه للتهذيب اريد بالماهية امر معقول فيلزم ان يكون كليا لما وعيت ان الحاصل في العقل الذي
هو المراد من المعقول لا يكون الا كليا فيخرج التشخص فان مدركه هو الحواس لا العقل وبقيد الاولية المذكور في تعريف النوع الاضافي يخرج الصنف
وهو الكلي المقيد بالقيد العرضي سواء كان صنفا للنوع الحقيقي كالانسان الرومي او للجنس كالحيوان الماشي وذلك مما آثره الاثير الابهري
نقلا عن فخر الملة والدين حيث افاد ان قيد الاولية احتراز عن النوع مقيسا الى الجنس البعيد اذ النوع لا يكون نوعا الا بالقياس الى جنسه القريب
هذا والتفصيل في التعليق المرضي فان حمل الجنس اي حمله عليها اي على ماهية الصنف ليس بالذات بل بواسطة النوع كالانسان مثلا فان الامر
الثابت للخاص والعام كليهما يستند الى العام اولا سواء كان ذلك الامر ذاتيا كالحيوانية الثابتة للرومي فانها انما تثبت حقيقة للانسان لا دخل
فيه للرومية فخصوصيتها ملغاة او عرضيا كالمشي فان معروضه الحقيقي هو الحيوان دون الانسان فان معروضه هو الحيوانية دون الانسانية فخصوصية
الانسانية ملغاة لانه يسند ذلك الامر حقيقة الى ما اي شيء هو اي ذلك الشيء يطابقه اي يطابق ذلك الامر وهو اي ذلك الشيء الاعم من حيث هو
الاعم اذ الخصوصية ملغاة في المصداق وهذا الحكم اي الامر الثابت للخاص والعام يستند الخ يعم الاعم الذاتي والعرضي ولا تخصيص له بالذاتي ثم لما
كان المتوهم ان يتوهم ان العام والخاص يكونان متحدين في الوجود فكيف يستقيم القول بان ثبوت شيء لاحدهما علة لثبوته للآخر دفعه بقوله لكن في
مرتبة الحمل اي الحكاية دون مرتبة المصداق اي المحكي عنه فان فيه اي في المصداق وحدة بحتة اي اتحادا محضا بين العام والخاص وزبدة
الدفع ان الاتحاد بينهما انما هو في مرتبة المصداق واما في مرتبة الحكاية فكلا وحاشا والكلام ليس الا في هذه المرتبة **اقول** لو اريد بالماهية المذكورة
في تعريف النوع الاضافي ما به الشيء هو هو فيخرج الصنف لا التشخص اما الاول فلان الصنف امر اعتباري بخلاف ما به الشيء هو هو فانه موجود واما
الثاني فلان التشخص يصدق عليه ما به الشيء هو هو ويستند اخراج التشخص الى قيد الاولية فان قول الجنس على التشخص انما هو بواسطة النوع
فكان اولى بالشيوع هذا التفسير وشهرته ولانه لو اريد بالماهية الامر المعقول ويستند اخراج التشخص اليها بان مدلولها الالتزامي هو الكلية والتشخص
ليس بكلي ليرد عليه انه يلزم اعتبار دلالة الالتزام في التعريف مع انه قد تقرر في مقره ان الالتزام في التعريفات مهجور فادرك وقد يقال ان بعض من
على ما ذكرا ولا ان بعضهم اخرج التشخص بقيد الماهية بمعنى الامر المعقول الذي هو مدلول التزامي للكلية ان وجوب الكلية للمعقول اي الحاصل
في العقل غير بين اي ظاهر لجواز تعقل الجزئي المجرد وتوضيح الاعتراض على ما ذكرنا في التعليق المرضي ان المشروط في الالتزام هو اللزوم الذي
بمعنى كون المسمى بحيث متى حصل تصوره في الذهن حصل تصور اللازم فيه وظاهر ان الامر المعقول مقيسا الى الكلية ليس كذلك اذ لا يجب
كونه كليا لما وعيت من جواز تعقل الجزئي المجرد فما استقام اسناد خروج التشخص الى قيد الماهية بالمعنى المذكور هذا ولو اريد بها اي بالماهية
ما يقال في جواب ما هو ليخرج الصنف والتشخص معا فانهما لا يقالان في جواب ما هو فلا حاجة الى قيد الاولية لاخراج الصنف عند من يقول بكون
الماهية بمعنى الامر المعقول ولا اخراج التشخص عند الشارح المرجح لكون الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو وايضا لا حاجة الى قول الماتن في جواب ما هو
التي بها اي بالاولية يخرج يعني ان ذلك القيد مخل فالواجب حذفه السافل الذي هو نوع الانواع كالانسان بالنسبة الى العالي كالجسم النامي
مع ان السافل من افراد النوع الاضافي فبذكر قيد الاولية يلزم ان لا يكون تعريف النوع الاضافي جامعا لافراده هذا والتفصيل في التعليق المرضي

اذ حمله ای حمل العالی علی السافل بواسطة المتوسط لا اولاً و بالذات ثم قد لاح بما القی علی روعک ان للماهیة ثلثة معان الاول المعقول ای
الحاصل فی العقل وما به الشیء هو هو وما یقال فی جواب ما هو والی کل منها ذهب ذاهب والمختار عند الشارح هو المعنی الثانی فاحفظ قوله وبینهما
ای بین النوع الحقیقی والاضافی عموم من وجه آه قال المصنف فی الحاشیة هذا ای العموم من وجه هو الحق نظرا الی مفهومهما فی بادی الرای
واما النظر الدقیق فیقتضی الاطلاق ای النسبة بینهما عموم وخصوص مطلقا فکل نوع حقیقی مندرج تحت جنس فلا تحقق مادة افتراق الحقیقی
عن الاضافی والدلیل علیه قوله فان کل حادث ولو متصلة ذاتیا مسبوق ای متاخر بمادة بالضرورة الوجدانیة والمادة والجنس متحدان ذاتا
ومتغایران اعتبارا فکل حادث مسبوق بالجنس ایضا فیندرج تحت الجنس فلا یوجد نوع الا یکون داخلا تحته فصار کل نوع حقیقی نوعا اضافیا
ولا عکس وهذا هو العموم المطلق علی ما عرفت فی الدرس السابق ولا یرد النفس الناطقة تقریر الایراد ان النفس الناطقة نوع وغیر داخلة تحت
الجنس لتجردها عن المادة فوجد النوع الحقیقی بدون الاضافی فانهدم اساس الاطلاق فانا نقول بتجردها ای تجرد النفس الناطقة من کل وجه
لتکون غیر داخلة تحت جنس بل هو بین بین ای بین التجرد وبین عدمه یعنی انها مجردة ذاتا ومادیة من حیث التعلق بالبدن وهو مادتها وجنسها
کما بینه بقوله فلها حظ من الجسمیة التی هی مادتها وجنسها فصارت النفس الناطقة من هذه الحیثیة داخلة تحت جنس فاندفع الایراد ولا یرد العقول
العشرة تقریر الایراد ان العقول انواع مجردة عن المادة فلو کان لها جنس یلزم اقترانها بالمادة لما دریت من اتحاد الجنس والمادة فاستبان
ان العقل نوع غیر مندرج تحت جنس فوجد النوع الحقیقی بدون النوع الاضافی فانا لا نسلم دلیل لعدم الورود کونها ای کون العقول انواعا تحصلها
کالانسان والفرس وغیرهما بل العقول انما هی مراتب عقلیة یعتبرها العقل ومبادی کلیة للعالم سواها فی ترتب آثار الفیض لیست بموجودة فی الخارج فتوسطها
فی ترتب آثار الفیض مثل توسط الاجناس المتوسطة التی هی من المراتب العقلیة ولما کان لقائل ان یقول ان النقطة نوع بسیط لا جزء لها
فلو کان لها جنس یلزم ترکبها وهو کما تری فهی نوع حقیقی لا اضافی فیکون العموم بینهما من وجه لا مطلقا دفعه بقوله واما النقطة فعلی تقدیر وجودها
فی الخارج فیه رمز الی المنع وهو انا لا نسلم وجود النقطة فی الخارج فانها متوهمة فی طرف الخط وهذا مما آثره الشیخ المقتول حیث قال الاطراف
امور موهومة عند انقطاع صواحبها فانه لیس هناک اشیاء واقعة فی النهایات بل النهایة انقطاع الامتداد ولیس امر به ینقطع الامتداد انتهی
فانما هی بسیطة خارجا فقط ای لیس لها اجزاء خارجیة واما البسائط ههنا ذهنا ایضا ای کما انها بسیطة فی الخارج فممنوع کیف والحال ان البساطة
مطلقا ای بحسب ظرف الخارج والذهن کلیهما من خواصه تعالی ای لیس غیره تعالی بسیطا کذلک انتهی حاشیة الماتن اقول المقصود منه
تزییف ما قال المصنف فی الحاشیة من ان کل حادث ولو ذاتیا مسبوق بالمادة علی ما حققه الحکماء الراسخون فی العلم ان قولهم کل حادث
مسبوق بالمادة یختص بالحوادث الزمانیة لا الحوادث الذاتیة المساوقة ای المساویة للامکان الذاتی فان کل ما هو ممکن ذاتی فهو حادث ذاتی
وکل ما هو حادث ذاتی فهو ممکن ذاتی فالمصنف ذهل عن مذهب الفلاسفة حیث عمم فزعم مسبوقیة الحادث الذاتی ایضا عن المادة مع انها مختصة
بالحادث الزمانی وحده فان تعاقب وجوداتها ای وجودات الحوادث الزمانیة وتخصیصها بالازمنة بان بعضها وجد الیوم وبعضها امس وبعضها غدا
وهکذا اذا لم یکن کل واحد من التعاقب والتخصیص من تلقاء ای جانب الجاعل الحق جل مجده لاستواء نسبته الی الازمنة باسرها والعموم فیضه
تعالی فلا بد وان یکون ذلک التخصیص فی جانب المعلول کما بینه بقوله فلا یتصور الا بان یکون هناک مادة لها استعدادات متفاوتة بالقرب
والبعد بالقیاس الی وجود الحادث المرهونة بها ای بالاستعدادات وذلک لما دریت من ان للنطفة استعداد البعد للصورة الانسانیة
من استعداد العلقة لها وللعلقة استعدادا ابعد لتلک الصورة من استعداد المضغة لها فالامکان الاستعدادی الذی هو عبارة عن استعداد
محل للحادث هو امر موجود قبل وجود الحادث وذلک الاستعداد غیر باق بعد خروجه الی الفعل لما وعیت ان الاستعداد لا یجتمع مع الفعلیة بل یبطل
یحتاج خبر لقوله فالامکان الاستعدادی الی المادة قبل خروجه ای خروج الاستعداد الی الفعلیة لا یحتاج الامکان الذاتی الی المادة الذی

هو سلب بسيط فانه عبارة عن سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا فينعقد منه السالبة البسيطة والمراد بالمادة ههنا اى في قولهم كل حادث
زماني فهو مسبوق بمادة ما يعم الموضوع ان كان الحادث عرضا كالسواد والبياض فمادته هو الموضوع اعني الجسم والمتعلق اي المحل للحادث ان كان نفسا فمادتها
هي البدن الذي يتعلق به النفس كما يصرح به الشارح بعيد هذا والهيولى ان كان الحادث صورة فمادتها هي الهيولى الاولى التي هي جوهر ليس في ذاته
متصلا ولا منفصلا ويبقى في حالتي الاتصال والانفصال فمادة النفس اي ما تعلق هي اي النفس بها اي بالمادة هو البدن وليس البدن جنسا لها
اي للنفس فيكون النفس نوعا حقيقيا لا اضافيا فتحقق العموم من وجه فان الجنس من الامور المعتبرة في سنخ اي اصل الحقيقة والبدن مقيسا الى
النفس ليس كذلك وتسليم بساطة النقطة خارجا فقط لا ذهنا يبطل بما تقدم من كلامه يعني ان كلام المصنف في هذا المقام يناقض كلامه فيما
تقدم وهو التعاكس لزوما بين التركيبين يعني ان كلامه السابق يدل على ان التركيب الذهني مستلزم للتركيب الخارجي وبالعكس بخلاف كلامه
ههنا فانه ناطق على ان النقطة بسيطة في الخارج ومركبة في الذهن من الجنس والفصل وعليه اي وعلى التلازم الكلي يتفرع فيما نقل عنه اي عن المصنف
في الحاشية ابطال ما ذهب اليه السيد السند في شرح المواقف من ان المركبات الخارجية ليس لها حدود عقلية فتذكر ما ألقي عليك في الدرس
السالف مما لا مزيد عليه والقول بان البساطة مطلقا اي ذهنا وخارجا من خواصه تعالى بمعنى انه لا سبيل الى الاثنينية في ذاته تعالى وفي صفاته
تعالى حق لا ريب لا شك فيه المقصود من ذلك القول ابطال الدليل الذي اورده المصنف في الحاشية على ان النقطة انما هي بسيطة في الخارج
دون الذهن من ان البساطة المطلقة بمعنى كون الشيء بسيطا في ظرف الخارج والذهن معا من خواصه تعالى كما تفصيله في بعض الحواشي ان
البساطة المطلقة تطلق على معنيين احدهما عدم التعدد والكثرة وثانيهما عدم الاجزاء فان اراد ان البساطة المطلقة بالمعنى الاول من خواص
الواجب تعالى فمسلم اذ لا تعدد ولا كثرة في ذاته تعالى ولا في صفاته لكنه لا يستلزم ان لا يكون غيره تعالى بسيطا بمعنى عدم تركبه من الجنس
والفصل وان اراد ان البساطة المطلقة بالمعنى الثاني من خواصه تعالى فممنوع كيف وستعلم ان الاجناس العالية والفصول كلها بسائط
بهذا المعنى فجاز ان يكون النقطة ايضا بسيطة بذلك المعنى وهو مراد من قال ان الامكان اساس التركيب يعني ان مراده من التركيب في هذا
القول هو التركيب بمعنى التعدد والتكثر لا بمعنى وجود الاجزاء كما ان التركيب اساس الامكان تلخيص المقال ان كل واحد من الامكان والتركيب
بمعنى التعدد والتكثر متلازمان فكل ممكن متعدد ومتكثر وكل متعدد ومتكثر ممكن اما وعيت ان في الممكن اثنينية وتكثرا باعتبار ماهية ووجود
وصفاته واما بمعنى ان البساطة باعتبار الاجزاء مطلقا اي ذهنا وخارجا من خواصه تعالى فليس كذلك فان الاجناس العالية والفصول كلها
بسائط مطلقا بهذا المعنى اي عدم الاجزاء اما بساطة الجنس العالي فلانه لو كان مركبا لزم ان لا يبقى العالي عاليا لما وعيت ان الجنس العالي
ما لا يكون فوقه جنس ويعم جميع الاجناس واما بساطة الفصل فلانه لو كان مركبا يلزم تركيب الماهية من الاجزاء الغير المتناهية وهو كما ترى
ثم شرع في ترصيف ما ذكره المصنف في الحاشية من ان العقول مراتب عقلية وليست انواعا محصلة بقوله واما الاستدلال على اثبات العقول
فمذكور في صحف اي في القاموس الصحيفة الكتاب ج صحائف وصحف ككتب نادرة لان فعيلة لا تجمع على فعل انتهى القوم ان شئت تحقيق المرام فارجع
الى التعليق المرضي ثم اقول لو بنى الاطلاق اي كون النوع الاضافي اعم مطلقا من النوع الحقيقي على ما قال المعلم الاول ارسطو وهو ان لا يستطيع
اي لا يقدر ان يذكر شيئا موجودا ممكنا خارجا من المقولات العشرة التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة لكان جوابا بقوله اي الاطلاق من
وجيه اذ ما من ماهية نوعية الا وتندرج تحت جنس ما فتفكر فان اختلج في صدرك انه يلزم من اندراج كل ماهية نوعية تحت جنس ما كون الماهية المجردة
مادية مما اعني عليك ان الجنس والمادة متحدان فيلزم من ثبوت الجنس لها ثبوت المادة قطعا فازحه بما افاده في الحاشية بقوله ولا يلزم منه
كون المجرد ماديا اذ المادة التي هي الجنس بشرط لا غير الهيولى كما حققناه سابقا انتهى ثم ان وسوس جنود الوهم بان قول المعلم الاول منتقض
بالواجب فانه بسيط فكيف يصح اندراجه تحت جنس ما والا يلزم كونه مركبا فان المقولة جنس عال وكل ما له جنس فله فصل فادفعه بما ذكره في الحاشية

الاخر بقوله واما الامور الاعتبارية الانتزاعية كالوجود مثلا فلا كلام فيها وانما الكلام في الحقائق الموجودة انتهى **قوله** كالوجود آه قال المصنف
في الحاشية الوجود لا جنس له والا فاما ان يتصف بالوجود فيكون الكل صفة للجزء لكن لا يكون ذلك الجزء صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء
فلا يكون العارض بتمامه عارضا او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين انتهى قد يستدل على بساطته اي بساطة الوجود بانه لو كانت له اجزاء لكان
اتصافها اي اتصاف الاجزاء اما بالوجود فيكون الكل صفة للجزء فان الوجود هو الكل وجزؤه اذا كان متصفا بالوجود صار صفة وعارضا لذلك
الجزء لكن لا سبيل لعروض امر اي كل الجزء بلا استلزامه اي استلزام هذا العروض اما عروض الشيء لنفسه هذا على تقدير كون الكل صفة وعارضا
لجميع اجزائه اذ من جملة الاجزاء ذلك الجزء ايضا فيكون متصفا بنفسه وعارضا لها وهو كما ترى والا يلزم خروج الشيء عن نفسه لكون العارض
خارجا عن المعروض بالضرب المستحيل وهو ان لا يكون بينهما اي بين العارض والمعروض تغاير اصلا اي لا بالذات ولا باعتبار للزوم كونه
اي كون الجزء بما هو جزء عارضا ومعروضا بنفسه تفصيل المقام ان عروض الشيء لنفسه على ضربين جائز ومستحيل اما الجائز فهو ان يكون
بين الشيء ونفسه تغاير اعتباري كالامكان فان العارض فيه حصة لمعروضها فالحصة عارضة والمعروض ما هي حصة له وبين الشيء وحصته
تغاير اعتباري لاعتبار التقييد في الحصة دون ذلك الشيء ففي هذا الضرب يكون المعروض نفس الشيء كالامكان والعارض حصة كامكان
الامكان واما المستحيل فهو ما لم يكن فيه تغاير اصلا بين العارض والمعروض وههنا كذلك كما علمت آنفا من ان الجزء بما هو جزء عارض
ومعروض وجملة الامر ان حيثيتي العارض والمعروض واحدة واما ان لا يكون عطف على قوله اما عروض الشيء لنفسه العارض بتمامه عارضا هذا
على تقدير كون الكل صفة وعارضا لسائر الاجزاء سوى ذلك الجزء الذي فرض الكل صفة له او بالعدم عطف على قوله اما بالوجود فيلزم اجتماع النقيضين
اي الموجود المطلق والمعدوم المطلق ثم لما كان المتوهم ان يتوهم ان اجتماع النقيضين على ضربين جائز ومستحيل فالجائز عبارة عن ان يكون احدهما
عارضا للآخر والمستحيل عبارة عن تحققهما في ثالث ولا ريب ان اللازم ههنا هو الاول دون الثاني فان الجزء اذا اتصف بالعدم فينعدم الكل
فيلزم كون الوجود وجودا وعدما ازاحه الشارح بقوله **في الحاشية** اذ الكلام في بساطة الوجود المطلق والترديد بين اتصاف اجزائه بالوجود المطلق
او بالعدم المطلق فالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنيا يصدق عليه الموجود المطلق فعلى تقدير كون اجزائه معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم المطلق
ايضا لعدم الاجزاء فيلزم اجتماع النقيضين المستحيل فتفكر انتهى **قوله فيها** اذ الكلام في بساطة الوجود المطلق آه هذا كله ماخوذ مما افاده المحقق الهروي
في حاشيته على شرح المواقف **قوله فيها** لكونه موجودا ذهنيا لان الوجود من المعقولات الثانية ولان الشيء المطلق لا وجود له في الخارج **قوله فيها**
يصدق عليه الموجود المطلق لما وعيت ان المطلق يتحقق بتحقق فرد ما **قوله فيها** يصدق عليه اي على الوجود المطلق **قوله فيها** المعدوم المطلق ايضا
اي كما يصدق عليه الموجود المطلق **قوله فيها** فيلزم اجتماع النقيضين المستحيل اي صدق الموجود المطلق والمعدوم المطلق في ثالث اعني الوجود
الكل هذا والتفصيل في التعليق المرضي ثم تلقي عليك ان الشارح انما اجرى الكلام في الموجود المطلق والمعدوم المطلق لان الموجود من وجه
ليس بنقيض للمعدوم من وجه بل انما التناقض بين المطلقين فادرك وقيل اي اعترض عليه اي على الدليل الناهض على بساطة الوجود والقائل
هو المحقق الدواني في الحاشية القديمة ان عنيت ايها المستدل بكون العارض بتمامه عارضا وجوب عروض اجزاء العارض باسرها
اي بتمامها للمعروض بان يعرضه جميع اجزاء العارض فينتقض ذلك بالكثرة فان الوحدة التي هي جزؤها غير عارضة للمجموع المعروض للكثرة
بل الوحدة عارضة لجزئه اي جزء المجموع تفصيل الانتقاض ان الكثرة عارضة للمجموع فيقال انه كثير مع ان الوحدة الحقيقية التي هي جزء الكثرة
غير عارضة للمجموع الذي هو معروض الكثرة لانه ليس بواحد حقيقي بل الوحدة عارضة لجزء المجموع فاستبان ان كون جميع اجزاء العارض عارضة
للمعروض غير واجب انت تعلم جواب عن ذلك الاعتراض باختيار الشق الاول والنقض بالكثرة ساقط عن اصله ووجهه ان معروض الكثرة والوحدة
نفس الطبيعة من حيث هي اي مطلق الطبيعة لا اي ليس معروض الوحدة الطبيعة الواحدة ولا اي ليس معروض الكثرة الطبيعة الكثيرة والا يلزم

تقدم الشئ على نفسه فان الواحدة والكثرة لو كانتا عارضتين للطبيعة من حيث الوحدة والكثرة كما زعمه المحقق الدواني لزم ان يكون تلك الطبيعة
قبل عروض الوحدة والكثرة لها واحدة وكثيرة فيلزم تقدم الوحدة والكثرة على نفسهما وهو كما ترى فلا جرم ان معروض الوحدة والكثرة هي الطبيعة من
حيث هي هي فتلك الطبيعة كما انها كثيرة كذلك هي واحدة ايضاً وان عنيت وجوب عروض اجزائه اي اجزاء العارض اما لنفس المعروض او لجزئه
فنلتزم ان الوجود عارض لجزئه وجزؤه لجزئه وهلم جرا فعروض الشئ لنفسه غير لازم فلا يتم الدليل على بساطة الوجود واجيب عنه المجيب هو المحقق الدواني
في الحاشية القديمة وهذا الجواب باختيار الشق الثاني بانه يجب الانتهاء الى جزء لا جزء له والا يلزم التسلسل في الاجزاء الموجودة وهو كما ترى
فالمحذور بحاله وهو اما عروض الشئ لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة للمعروض او لجزئه ورد الراد ايضاً المحقق الدواني في الحاشية
القديمة بان وجوب الانتهاء اي الانتهاء الى جزء لا جزء له في الداخلات العينية اي الاجزاء الخارجية مسلم والا يلزم عدم تناهي الاجسام وهو
محال ووجوب الانتهاء في الاجزاء الذهنية ممنوع فانها اي الاجزاء الذهنية تحليلية اي حاصلة بتحليل العقل الكل الى الاجزاء ويجوز ان يكون
التحليل غير واقف عند حد لا يتجاوزه كما في اجزاء الجسم والجواب عن ذلك الرد ان النزاع في غير الاجزاء المقدارية يعني ان النزاع في هذا المقام
ليس الا في الاجزاء الغير المقدارية فانه لو فرض الوجود المطلق مركبا في الخارج فانما تحقق فيه اجزاء غير مقدارية ولا تسلسل فيه حتى يتم المنع الذي
ذكره الراد بقوله وفي الذهنية ممنوع واما اجزاء الجسم فهي مقدارية وعدم التناهي بمعنى لا تقف عند حد تحقق فيها وهذه الاجزاء خارجة عما نحن بصدده
فالقياس على اجزاء الجسم قياس مع الفارق وان المقصود من الدليل المذكور لاثبات بساطة الوجود اثبات البساطة الخارجية اي نفي اجزائه
الخارجية فانه لو كان المراد منه نفي الاجزاء الذهنية لم يتم ذلك الدليل لان مبنى استحالة الشق الاول من الدليل على ان اتصاف جزء الوجود بالوجود
مستلزم لعروض الشئ لنفسه وهذا انما يتحقق في الاجزاء الخارجية فانه لا يلزم من اتصاف شئ بامر اتصافه بجزئه الذهني حتى يتم ذلك العروض وذلك
لما ورد عليك ان الجسم يتصف بالسواد ولا يتصف بقابض البصر الذي هو جزء ذهني للسواد وبمنزلة الفصل له والسر فيه ان الجزء الخارجي جزء حقيقة
لكونه مغايرا للجزء الآخر وللكل ذاتا ووجودا فاتصاف الشئ بامر يستلزم لاتصافه بجزئه الخارجي لما دريت انه جزء حقيقة فلو لم يتصف ذلك الشئ
بالجزء الخارجي لم يتصف بالكل بتمامه بخلاف الجزء الذهني فانه ليس جزءاً حقيقة فلا يلزم عدم الاتصاف بالكل وهي اي البساطة الخارجية
مستوجبة للبساطة العقلية اي الذهنية بناء على التلازم بينهما فيجب الانتهاء في المقومات الذهنية فسقط قول الراد وفي الذهنية ممنوع
فالمحذور المذكور باق على حاله ايضاً اي كما وجب الانتهاء في المقومات العينية فاستبان بساطة الوجود بساطة ذهنية ايضاً ثم زيف
ذلك الجواب بقوله اقول اثبات البساطة الخارجية بنفي الاجزاء الخارجية للوجود التي بازائها الاجزاء العقلية اي تلك الاجزاء الخارجية مبادئ
للاجزاء العقلية التحليلية ومنشأ لانتزاعها لما تفطنت في الدرس السالف من انها اذا اخذت لا بشرط شئ كانت اجزاء عقلية معبرة
بالجنس والفصل محمولة على الكل المؤلف منهما واذا اخذت بشرط لا شئ فهي اجزاء خارجية معبرة بالمادة والصورة غير محمولة على الكل المؤلف
منهما والتركيب من هذه الاجزاء الخارجية يستلزم التركيب الذهني وبالعكس بهذا البرهان وهو انه لو كانت للوجود اجزاء لكان اتصافها اما بالوجود الخ
متعذر اذ هي اجزاء متحدة تحليلية والكلام فيها بعينه الكلام في الاجزاء العقلية فالحكم بنفي تلك الاجزاء الخارجية ينافي القول بعدم استلزام اتصاف
الشئ بامر اتصافه بجزئه الذهني مع القول باستلزام اتصافه به لاتصافه بجزئه الخارجي فانهما متحدان لا فرق بينهما الا بالاعتبار
وكل منهما موجود بوجود واحد ومتحد مع الكل وزبدة المرام ان ذلك الدليل ان لم يتم في الاجزاء العقلية لم يتم في الاجزاء الخارجية ايضاً
فلا جرم لديك ان اثبات البساطة الخارجية بذلك البرهان متعذر بلا ارتياب نعم يثبت البساطة اي بساطة الوجود بالبرهان المذكور بالقياس
الى اجزاء خارجية متمايزة بحسب الجعل والوجود وكل منها هوية بها يمتاز عن هوية الآخر وهذه الاجزاء الخارجية لا يحاذيها الاجزاء العقلية ولا تحاذي
هي بل لا تعطي البساطة المذكورة فاغتنم لما ألقي على يدك انه لا استلزام بين نفي تلك الاجزاء الخارجية ونفي الاجزاء الذهنية اذ ليس بين هاتين الاجزائين

تلازم حتى يلزم من نفيها نفيها كما لا يخفى ولا يخفى عليك ان المقصود منه اتمام الدليل الناهض على اثبات بساطة الوجود بابطال الاجزاء العقلية انه لو ا
كان المقصود من الدليل البساطة العقلية و يتفرع عليها البساطة الخارجية بنفي الاجزاء الخارجية التي يحاذيها الاجزاء الذهنية بناءً دليل
التفرع على التلازم بين التركيبين واعتبر الترديد بين الشقين بحسب الصدق اي الحمل لا بحسب الاتصاف وذلك بان يقال لو كان للوجود اجزاء
فاما ان يصدق عليها الوجود او لا فعلى الاول يلزم مساواة الكل للجزء بحسب الحقيقة لما تقرر ان الوجود ذاتي لما يصدق هو عليه فيكون صدقه عليه
بالذات لا بالعرض وعلى الثاني لم يبق الجزء جزءً لما دريت من وجوب التصادق بين الكل والاجزاء العقلية ثم جواب ان الدليل المذكور بناء على
ان الوجود ذاتي لما يصدق عليه كما يدل عليه البرهان من ان كل كلي بالنسبة الى حصصه نوع حقيقي لها ولا مرية في ان الوجود المصدري افراده
حصصية فيكون نوعا لها وصادقا عليها بالذات لانه دليل لتمامية الدليل يلزم ح اي حين اعتبار الترديد بحسب الحمل اما مساواة الكل والجزء
بحسب الحقيقة هذا اللزوم على تقدير حمل الوجود على الاجزاء او لم يكن الجزء جزءا هذا على تقدير عدم ذلك الحمل فما وقع في التعليق المرضي من لفظ الاتصاف فهو
بمعنى الحمل فلا يتوهم ما توهم فادرك لوجوب التصادق اي الحمل بين الكل العقلي واجزائه العقلية ثم ان اختلج في خلدك انا قد سلمنا ان الوجود
على ما تحته من الجزئيات صدقا ذاتيا لكنه لا يلزم منه ان يكون صدقه على اجزائه الذهنية ايضا كذلك بل يجوز ان يكون صدقه عليها بالعرض اذ البرهان
انما يدل على كون صدقه ذاتيا في صورة صدقه على الجزئيات لا في صورة صدقه على الاجزاء ولا ارتياب في المغايرة بين الجزئيات
والاجزاء فازحه بان اجزاء الوجود من جزئياته لكونه من الامور العامة فيكون صدقه ذاتيا على الجزئيات مستلزم
لكون صدقه ذاتيا على الاجزاء فيلزم مساواة الكل والجزء هذا توضيح لما في الحاشية ثم اعلم ان القانون المذكور
اي ما لا جنس له لا فصل له كذا في الحاشية يعني ان الفصل انما يميز الشيء عن المشاركات الجنسية لا غير مبني على امتناع تقوم الماهية من امور متساوية
بان يكون كل منها فصلا للماهية بان يميزها تميزا جوهريا عن المشاركات الوجودية وذلك الامتناع لان المركب الذي ليس فيه امر مبهم وامر محصل بل يكون فيه
امران محصلان كما في تلك الصورة لا يكون مركبا عقليا لا نعني بالتركيب العقلي تقييد احد الجزئين بالآخر من حيث انه يحصله ويقرره اي يعينه ويجعله منطبقا
على شيء موجود بان يكون منضما فيه لا منضما اليه كما مضى تحقيقه في الدرس السالف فتذكر لا من حيث انه امر ينضم الى امر فيحصل منهما ثالث وهو المجموع
وذلك اي التقييد المذكور ليس الا فيما فيه امران عام مبهم هو الجنس وخاص محصل له هو الفصل ويتعين هو اي العام المبهم به اي بالخاص المحصل فتفكر
فانه دقيق اشارة الى ان المجوزين لتقوم الماهية من امور متساوية لا يسلمون انحصار المركب العقلي في المركب الذي تركيبه من امر مبهم وامر محصل لانه عين المتنازع
فيه هذا والتفصيل في التعليق المرضي قوله الجنس امر مبهم آه قال بهمنيار الذهن قد يعقل اي يتصور معنى مبهما يجوز ان يكون ذلك المعنى بنفسه اشياء كثيرة
وهي الانواع كل واحد منها عين ذلك المعنى المبهم في الوجود وذلك المعنى هو الجنس فينضم اليه اي الى ذلك المعنى معنى آه هو الفصل يعين وجوده اي يقرره
حاصل المقال ان الفصل علة للجنس معقول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء كثيرة هو عين كل واحد منها
بحسب الخارج و كانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل تعين و زال عنه الابهام والتردد و انطبق على تمام حقيقة واحدة من تلك
الاشياء هذا والتفصيل في بعض الحواشي ثم انه سوسك جنود الوهم بان الفصل لو كان منضما الى الجنس في تحصيل النوع كما ذكره بهمنيار للزم تركب النوع منهما
فيكونان من اجزاء النوع فلا يصح حمل الجنس والفصل عليه وهو كما ترى لما دريت ان المركب العقلي ليس مركبا حقيقة والاجزاء العقلية ليست اجزاء حقيقة فهي ليست
اجزاء تاليفية للمحدود بحسب الحقيقة لكونها محمولة عليه ومتحدة معه جعلا ووجودا فالمحدود موجود واحد يمكن تحليله الى امور متكثرة في الملاحظة التفصيلية التي
هي للحد كذا في بعض الحواشي واما تقرير التوهم على ما ذكرنا في التعليق المرضي فهو ان قول بهمنيار فينضم اليه معنى آخر دال على ان الفصل علة لوجود الجنس كيف
والمتبادر من انضمام شيء الى الشيء هو كون الاول علة لوجود الثاني مع ان هذا غير مختار عند المصنف والشارح فازحه بقوله اقول انضمام الفصل الى الجنس
ليس على حقيقته لا عينا ولا ذهنا حتى يتم التوهم بل الانضمام بمعنى ان العقل يعتبر واي يعتبر الجنس متحصلا به اي بالفصل على نحو تعيين الشيء اي تحصيله بعد الابهام

وهم يعبرون عن ذلك المعنى باعتبار انه اى الفصل فيه اى منضم في الجنس ومنه فالفصل علة لتحصيل المعنى الجنسي وتكميله اى لتعيينه بنوع واحد من تلك
الانواع التى كان الجنس صالحا لكل واحد منها لا علة لوجوده اى وجود الجنس عينا كان ذلك الوجود او ذهنا كما توهم متعلق بالمنفي لا بالنفي
بعض الناس من ظاهر عبارات الاسلاف لفقد الامتياز بينهما اى بين الجنس والفصل بحسب الوجود ثم تقرير المرام ان الفصل لو كان علة
لوجود الجنس في الخارج لكانا متغايرين في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وهو كما ترى ولو كان علة لوجود الجنس في الذهن لزم عدم تعقل الجنس
بدون الفصل وهو خلف من القول لما دريت ان الذهن يعقل معنى واحد منفردا فقوله لفقد الامتياز علة لعدم كون الفصل علة لوجودها الخارجي
ولم يتعرض لعدم كونه علة لوجوده الذهني لظهوره او للاكتفاء بما سبق منه كذا في التعليق المرضي نقلا عن بعض التعاليق والحق في تحرير المرام
ان يقال ان الفصل ليس علة لوجود الجنس سواء كان ذلك الوجود خارجيا او ذهنيا فانه ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل حتى يحصل الامتياز بينهما
والعلية يقتضي التغاير بين وجودي العلة والمعلول واما التمايز بينهما بحسب التعين والابهام فلا يكفي للعلية في الخارجي او الذهني ومن ههنا استبان
ان قول الشارح لفقد الامتياز بينهما بحسب الوجود علة لعدم كون الفصل علة لوجود الجنس خارجيا كان او ذهنيا ولا تخصيص كذلك القول بالوجود
الخارجي فقط فتدبر اذا دريت هذا فلا يذهب عنك ان مراتب التكميل اى تكميل الفصل للجنس تختلف بحسب اختلاف مراتب الاجناس فان لكل
مرتبة من تلك المراتب تكميلا على حدة على وفقها فللجنس العالي كالجوهر ابهام عظيم ينقص هذا الابهام بمراتب مختلفة قربا وبعدا مبلغها حد الى آخرها
نهاية التكميل النوعي وهذا التكميل لا يتحقق الا في النوع السافل كالانسان بانضمام فصل بعد فصل كالقابل للابعاد والنامي والحساس
والناطق فبضم الناطق بلغ الجوهر الى حد التكميل النوعي فلم يبق الابهام في مرتبة التكميل النوعي الذي هو النوع السافل الا بحسب كونه
مشارا اليه على التعيين يعني لم يبق له تحصل منتظر في مرتبة ماهيته الا باعتبار الاشارة بحسب الوجود الخارجي بالقياس الى الاشخاص الخارجية
وان استصعب اى استشكل عليك امر اتحادهما اى اتحاد الجنس والفصل مع المادة والصورة المتمايزتين في الوجود تفصيل الاستصعاب
انه لما كانت المادة والصورة متمايزتين بحسب الوجود ومن ثمه قيل ان الصورة علة لوجود الهيولى في الخارج وقد ثبت عندكم ان الجنس والفصل متحدان
معهما فلزم التمايز بين ما يتحد مع المادة اعني الجنس وما يتحد مع الصورة وهو الفصل فيتحقق علية الفصل للصورة لوجود الجنس وهو
باطل عند الشارح فيقال اى فيجاب ان ما هما اى المادة والصورة متمايزتان لا تتحدان معهما اى مع الجنس والفصل كما هو تحقيقه من ان المادة
والصورة على نوعين احدهما ما هي متمايزة بحسب الجعل وتوابعه كالهيولى والصور المتواردة عليها وليس هذا النوع ماخذ للجنس والفصل ومتحدا معهما لان التركيب
منهما انضمامي وبحسب الخارج ولا يصح حمل احدهما على الآخر ولا على الكل وثانيهما ما هي غير متمايزة بحسب الجعل وفروعه الاجزاء والعينية المحاذية للجنس
والفصل والتركيب منهما اتحادي وبحسب العقل فلا مشاحة في اتحادهما مع الجنس والفصل وجملة المقال ان التمايز بينهما وجودا غير لازم حتى يلزم المحذور فاحفظ
وان اعضل عليك الامر بانه يلزم ح اى حين كون المادة والصورة المحاذيتين للجنس والفصل متحدتين في الوجود غير متمايزتين فيه تصادق اى حمل
الاجزاء الخارجية التى يطابقها الاجزاء العقلية ويلزم حملها اى حمل الاجزاء الخارجية على المركب منها وذلك التصادق باطل بالاجماع فالاتحاد في الوجود
دليل للزوم التصادق يعني ان مناط الحمل وهو الاتحاد في الوجود متحقق في الاجزاء الخارجية المحاذية للاجزاء العقلية فيلزم حمل بعضها على البعض بل على
المركب منها وهذا اللازم كما ترى فيزاح اى يدفع بان مجرد الاتحاد في الوجود ليس مناطا لصحة الحمل حتى يلزم حمل تلك الاجزاء الخارجية بل معياره اى
مناط الحمل ان ينسب وجود ذي الذاتي اى الذات ووجود المعروض الى الذاتيات ناظرا الى ذي الذاتي والعوارض ناظرا الى المعروض فيليق بنشو
مرتبة من حيث متعلق بقوله ينسب انها اشياء براسها اى ماهيات مستقلة الغوا اتحادها في الوجود بالذات هذا في الذاتيات او بالعرض هذا
في العرضيات فالاول هو الحمل الذاتي والثاني هو الحمل العرضي الا اى لا ينسب من حيث انها ابعاض اى اجزاء للواحد الموجود كما ترى في الاجزاء المقدارية
المتحدة مع الجسم في الوجود مع عدم حملها فاتحاد المادة والصورة التى هي متحدة مع الداخلات العقلية من هذا القبيل اى من حيث انها ابعاض

للواحد الموجود لا اي ليس اتحاد المادة والصورة المذكورتين من حيث انهما طبيعتان مستقلتان احدهما عين الاخرى في الوجود كما في الطبائع الجوهرية
ناظر الى المنفي لا الى النفي فاختر فانه الحق ثم توضيح الازاحة ان مناط الحمل ان يكون المحمول والموضوع ماهيتين مستقلتين اتفق اتحادهما في الوجود فاذا
فقد واحد منهما بان لا تكونا ماهيتين مستقلتين او لم يتحقق الاتحاد في الوجود لا يصح الحمل ولا ارتياب في ان الاجزاء الخارجية وان وجد فيها الاتحاد في الوجود
لكنها ليست طبائع مستقلة بل انما تلاحظ من حيث انها ابعاض طبيعة مستقلة فالصورة والمادة انما تلاحظان من حيث انهما جزآن للماهية
فلا يصح حملهما اصلا بخلاف الجنس والفصل فانه لما وجد فيهما الاستقلال مع اتفاق الاتحاد في الوجود فيصح الحمل بينهما قوله فلا يكون فصل آه فرع على
علية الفصل لوجود الجنس وتحصله عطف تفسيري لوجود الجنس والمقصود منه ازاحة اختلاج عسى ان يختلج في الصدر من ان تجويز علية الفصل لوجود
الجنس يصادم ما انقضى في الدرس السالف من ان الفصل علة لتحصل المعنى الجنسي لا لوجوده عينا كان او ذهنا وتقرير الازاحة ان المراد
من وجود الجنس هو تحصله والاشكال ان هذا عين ما سبق من ان الفصل علة لتحصل الجنس فلا مصادمة فروعا خمسة لا اربعة كما زعمها البردواني
وجعل قول الماتن وفصل الجوهر جوهر مسئلة على حدة احدها ان لا يكون لماهية واحدة جوهريان اي ذاتيان احدهما جنس مشترك بينها اي بين تلك
الماهية وبين نوع ما والآخر فصل لها اي للماهية يميزها عن ذلك النوع ثم انعكس الامر بالقياس الى نوع آخر بان يكون ذلك الفصل جنسا
لتلك الماهية مشتركا بينها وبين نوع آخر ويكون ذلك الجنس فصلا لها يميزها عن النوع الآخر كما ظن جماعة ان الناطق بالقياس الى انواع
الحيوان فصل للانسان و بالقياس الى الملك جنس له والحيوان بالعكس فانه بالقياس الى انواع الحيوان جنس للانسان و الى الملك فصل له
فكان فصل الجنس جنسا للفصل و الا لكان كل منهما علة للآخر وانه دور توضيحه انه اذ تقرر ان الفصل علة لتحصل الجنس فلو كان فصل الجنس جنسا للفصل
لكان معلولا فيلزم كون الشئ الواحد معلولا وعلة وانه دور محال و اما الجواب عن التمسك بالناطق فهو انه ان كان المراد به هو الجوهر الذي له ادراك المعقولات
فهذا ليس بمشترك بين الانسان و الملك اذ مصداق هذا المعنى في الانسان عين الصورة النوعية وهي مخالفة للماهية النوعية الملك وان كان المراد به
هذا العارض اعني مفهوم ماله قوة ادراك المعقولات فهذا المفهوم وان كان مشتركا بين الانسان و الملك لكنه ليس فصلا للانسان بل هو اثر من آثار فصله
ويجوز اشتراك المتخالفين نوعا في عارض واحد هذا وفيه ان كلا منهما عام ومبهم من وجه وخاص ومحصل من وجه آخر فكل منهما اي من الجنس والفصل
باعتبار الخصوص يرفع ابهام الآخر من حيث العموم فلا دور لوجود جهتي العموم والخصوص فاختلاف هاتين الجهتين قاطع لاساس الدور والجواب
المجيب المحقق الهروي ان الجنس مبهم والفصل محصل له من حيث ذاتهما لا بشرط شئ وتقرير الجواب ان ذات الفصل مع عزل النظر عن خصوصه محصل
لذات الجنس مع قطع النظر عن عمومه وابهامه فالتحصل انما هو بين الذاتين و لا دخل فيهما للخصوص والعموم لئلا يلزم الدور باختلاف جهتي العموم والخصوص
وهي اي حيثية الذات لا بشرط شئ حيثية واحدة اذ لا تعدد في ذاتي الجنس والفصل اصلا وانما جاء التعدد من العموم والخصوص لا دخل لهما فيما نحن فيه
فالدور لازم قطعا وقد يقال في الاستدلال على انه ليس بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه يكفي في تقويم الماهية جهة ابهام احدهما
وتحصيل الآخر فالحيوان مقوم لماهية الانسان من جهة انه عام مبهم والناطق مقوم لها من جهة انه خاص محصل له فيكفي في تحصيل ماهية الانسان جهة
واحدة في كل من الحيوان والناطق فليس بين الجزئين من حيث الجزئية عموم وخصوص من وجه فبين تلك الاجزاء في الحقيقة عموم وخصوص
مطلقا لا من وجه كما ظن علا انه علاوة لا ابطال تركيب الماهية من امرين يكون بينهما عموم وخصوص من وجه بالنظر الى التغاير كل جهة اي جهة العموم
والخصوص من كل واحد منهما اي من الجنس والفصل يلزم استغناء الشئ عما هو مقوم له اي ذاتي لذلك الشئ وهذا اللازم باطل فالملزوم مثله
وتقرير العلاوة انه لو كان بين اجزاء الماهية عموم وخصوص من وجه لكان في كل منهما جهتان ولا ارتياب في ان الجهة الواحدة من كل منهما تكفي
في تقويم الماهية ولا يفتقر في هذا التقويم الى جهة اخرى فيلزم الاستغناء عما هو مقوم لها وهو كما ترى و الثاني اي التفريع الثاني من الفروع
الخمسة انه يمتنع على تقدير علية الفصل لتحصل الجنس ان يكون لشئ واحد فصلان في مرتبة واحدة واما بحسب المراتب فلا امتناع كما كان الناطق

والحساس والنامي والقابل للابعاد فان الاول فصل للحيوان والثاني للجسم النامي والثالث للجسم المطلق والرابع للجوهر والا لتواردت العلل
لما دريت ان الفصل علة مستقلة على معلول واحد انما اعتبر قيد الاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز والفصل وحده وان كان علة
ناقصة الا انه مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة واما اعتبار وحدة المعلول فلانه اذا تعدد المعلول فتوارد تلك العلل جائز عليه الا ترى الى
افراد نوع واحد فانه يوجد بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى لا لاكتفاء دليل لاستقلال كل من الفصلين فانه لو لم يكتف كل منهما في تحصيل الجنس
بل يكفي مجموعهما فلا يتعدد الفصل اذ المجموع فصل واحد وكل منهما اي من الفصلين في تحصيل الجنس وايضا دليل آخر على ابطال ان يكون للشيء الواحد
فصلان في مرتبة واحدة يلزم الاستغناء عن الذاتي وهذا الاستغناء باطل ووجه اللزوم بينه بقوله لاكتفاء احدهما اي احد الفصلين في التقويم فالفصل
الآخر مما لا حاجة اليه في التقويم والتفريع الثالث من الفروع الخمس ان الفصل الواحد لا يقوم الا نوعا واحدا والا يلزم اثران لامر بسيط وهو الفصل
وهما اي الاثران جنسا ذينك النوعين والتالي باطل فالمقدم مثله وهذا الدليل انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يستدل بانه
ان قوم الفصل الواحد للنوعين يلزم ان يتخلف عن ذلك الفصل معلوله اعني الجنس لان جنس كل من النوعين لا يوجد في النوع الآخر والا يلزم كون النوعين نوعا
واحدا لما دريت ان اختلاف الذات باختلاف الذاتيات واتحادها باتحادها فاذا كان الجنس القريب والفصل القريب للنوعين واحدا فهما متحدان
بالذات مع انه فرض انهما مختلفان فاذا كان جنسان للنوعين ومقومهما فصل واحد فيلزم ذلك التخلف المستحيل هذا والتفصيل والتحقيق في التعليق المرضي
وايضا دليل آخر على ابطال ذلك التقويم جواز العكس اي كون الفصل جنسا والجنس فصلا يوجب الترجيح من غير مرجح اعني القول بفصلية ما فرض فصلا
دون القول بفصلية ما فرض جنسا ترجيح بلا مرجح وهو كما ترى فلا يكون لنوعين مختلفين فصل واحد ثم جواز كون الفصل جنسا لانه لو كان الفصل الواحد
مقوما النوعين فيكون ذلك الفصل مشتركا بينهما والجزء المشترك بين النوعين هو الجنس واما جواز كون الجنس فصلا فلانه لا بد وان يكون لكل واحد من ذينك
النوعين جنسا على حدة غير مشترك بينهما والا يلزم خلاف الفرض كما دريت تفصيله آنفا فيكون كل واحد من الجنسين مميزا الموجود في نوع دون نوع ذاتي
المميز هو الفصل ولا يخفى ان هذا الفرع اي الفرع الثالث كانه هو الفرع الاول لانه اذا جاز كون الجنس فصلا وبالعكس كان كل واحد منهما علة للآخر
وانه دور وان شئت ان ينكشف لديك وجه التشبيه فارجع الى التعليق المرضي والفرع الرابع انه لا يقارن الفصل الا جنسا واحدا لوضوحه انه
اذا كان الفصل علة للجنس فلا يقارن الا جنسا واحدا الا انه لو قارن جنسين لكان علة لهما فيتقوم نوعين في مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون
لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فيلزم ح تخلف المعلول عن علته انت تعلم ان هذا التفريع والتفريع الثالث مشتركان في الدليل فاثبات
احدهما بعينه اثبات للآخر وهذا معنى قوله وهذا اي الفرع الرابع متفرع على الثالث وقد يقال يستدل الا على التفريعات المذكورة والقائل هو المحقق الدواني
في الحاشية القديمة انك اذا عرفت ايها المخاطب الاتحاد بين الداخلات العينية اي الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة والداخلات العقلية
اعني الجنس والفصل وذلك لما تفطنت ان الجنس هو المادة المأخوذة لا بشرط شيء والفصل هو الصورة كذلك يسهل عليك استنباط الفروع الاربعة
المذكورة اما سهولة استنباط الفرع الاول وهو انه لا يكون الفصل الجنس جنسا للفصل فبينه بقوله لامتناع صيرورة المادة صورة وبالعكس ولو
في الحقيقتين المختلفتين بل ولو في حقيقة واحدة وبالقياس الى حقيقتين مختلفتين اما الاول فكالحيوان بان يكون مادة للفرس وصورة للانسان واما
الثاني فكالناطق بان يكون للانسان مادة بالقياس الى الملك وصورة بالقياس الى الفرس هكذا في حاشية الحاشية للمحقق الهروي على شرح المواقف
واما سهولة استنباط الفرع الرابع وهو ان الفصل لا يقارن الا جنسا واحدا فافاده بقوله ويمتنع ان يكون لحقيقة واحدة مادتان وصورة
واحدة ووجه الامتناع بين فانه لو جاز ذلك لصح تحصيل الصورة الواحدة للمواد الكثيرة وهو كما ترى واما سهولة استنباط الفرع الثاني فذكره بقوله
او صورتان ومادة واحدة في درجة واحدة لامتناع تحصيل الصورة الواحدة للمواد المتكثرة دليل لامتناع ان يكون لحقيقة واحدة مادتان وصورة واحدة
ولامتناع ترتب الشيء الواحد على علتين مستقلتين دليل لامتناع ان يكون لحقيقة واحدة صورتان ومادة واحدة ففي العبارة نشر لف مرتب وانما ترك

استنبط الفرع الثالث لرجوعه الى الاول ثم زيف الشارح مقال المحقق الدواني بقوله اقول ان اراد المحقق بالمادة والصورة الهيولى والصورة
فالبيان وهو امتناع تحصيل الصورة الواحدة للمواد الكثيرة منقوض غير تام بالصورة الجرمية الواحدة المحصلة للمواد الكثيرة كمواد الافلاك
والعناصر فان الحكماء ذهبوا الى ان الصورة الجسمية واحدة بالنوع مع انها محصلة للمواد الكثيرة وان اراد المحقق بالمادة والصورة ما يحاذي الجنس
والفصل من الاجزاء العينية الخارجية المتحدة بحسب الذات فلا نسلم ما قال المحقق من قوله الاستنباط اي استنباط الفرع فان الكلام فيهما اي
في الاجزاء العينية المتحدة بحسب الذات بعينه الكلام في الجنس والفصل فتامل لما دريت من ان لا تغاير بين الاجزاء المذكورة وبين الجنس والفصل الا
بالاعتبار والفرع الخامس ان فصل الجوهر جوهر اي فصل الانواع الجوهرية جوهر لا بمعنى ان مفهوم الجوهر صادق عليه صدق الذاتي على الذات والا يلزم جزئية
للانسان مثلا مرتين مرة في ضمن الحيوان ومرة في ضمن الناطق وايضا يلزم ان يكون الجوهر جنسا للفصل وقد تقرر في مقره ان كل ما له جنس لابد له من
فصل فيلزم ان يكون للفصل فصل هو ايضا جوهر فيكون له فصل ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له بل بمعنى ان الجنس صادق على الفصل صدق العرض على
معروضه فمفهوم الجوهر عرض عام بالنسبة اليه وليس كل ما يصدق عليه الجوهر يكون جنسا له حتى يلزم المحذور بل انما هو جنس للماهيات المركبة المتأصلة
واما الماهيات البسيطة فيصدق عليها انما هو بالعرض فادرك ثم تقرير المرام انه لو كان فصل الجوهر عرضا لكان العرض علة محصلة للجوهر والتالي باطل
لما بينه الشارح بقوله اذ العرض لا يكون علة محصلة للجوهر فالمقدم مثله وذلك لان العرض مفتقر في تحصله الى الموضوع فكيف يكون مقوما له فلا يتقوم الجوهر
الا بالجوهر وهذا هو المطلوب اذ العرض طبيعة ناعتية بماهيته تفتقر اي تحتاج الى مطلق الموضوع والجوهر طبيعة مستغنية عن الموضوع بماهيته لا تفتاق
اي لا تحتاج من الفاقة بمعنى الحاجة اليه اي الى الموضوع اصلا اي لا الى مطلق الموضوع ولا الى فرديته ولما كان الجنس والفصل شيئا واحدا في القوام
والوجود يستحيل ان يكون احدهما اي الفصل بالطباع نعتا اي عرضا يستدعي وجوده الطبائع والآخر اي الجنس بالطباع جوهرا يستدعي وجودا في نفسه
والا يلزم ان يكون الماهية الواحدة طبيعة محتاجة الى الموضوع ومستغنية في حد ذاتها قوله خلافا للاشراقية حيث جوزوا كون فصول الجواهر اعراضا
هذا التجويز وان لم يصرحوا به لكنه يلزم عليهم بالمرية اما سمعت انهم قالوا ان الصور النوعية للجواهر اعراض وقد علمت ان الصور تكون فصولا فيلزم القول
بعرضية الفصول ولذا نسب اليهم فاعلم ذلك وتمسكوا بالسرير فانه مجموع قطعات الخشب والهيأة الوحدانية ولا استرابة في ان السرير جوهر والهيأة
التي تميزه عن غيره عرض وتمسكوا بالجسم الطبعي فانه مركب من جوهر وعرض هو المقدار اي الجسم التعليمي والجواب عن تمسكهم ان السرير هي تأنيث الضمير
باعتبار رعاية الخبر القطعات المعروضة للهيأة الوحدانية لا المركب منهما حتى يلزم التركيب من الجوهر والعرض وقد يجاب بان السرير مركب صناعي
والكلام في المركب الحقيقي فافهم ثم اجاب عن التمسك الثاني بقوله واما الجسم فهو المركب من الهيولى والصورة الجرمية وهما جوهران كما ثبت في الحكمة
قال المصنف في الحاشية فان قلت قال الشيخ ابو علي بن سينا في الهيات الشفاء ان من المحال ان يتحد الجوهران فكيف يكون الجنس
والفصل جوهرين مع اتحادهما قلت ليس ههنا جوهران متعددان ثم اتحدا بان يكون الحيوان مثلا موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر وهو الناطق
ويحصل منهما ماهية الانسان وذلك لانه لو كانا متعددين لزم ان لا يصح حمل البعض على البعض بالمواطاة وهو كما ترى بل جوهر واحد موجود بوجود الجنس
والفصل اي جوهر واحد يحلله العقل الى جوهرين بان يعتبر في النوع شيئا مبهما وشيئا محصلا لا باعتبار انه خارج عنه بل منضم فيه لتحصيل النوع كما قال الشيخ
في تحديد الانسان بالحيوان الناطق انه يفهم منه شيء واحد هو الانسان هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق وهذا معنى كون الناطق
مثلا منضما في الحيوان نعم لو فرض وجودهما اي وجود الجنس ووجود الفصل منفردين اذ هما جوهران قابلان لذلك كانا جوهرين متعددين موجودين بوجودين متغايرين
بخلاف العرض والعرضي كالبياض والابيض فانهما لا قابلية لهما بذاتيهما للوجود انفرادا وان كانا كلمة ان وصلية الآن متحدين مع المعروض والمحل هذا المذكور
هو الفرق بين الجنس والفصل الجوهريين وبين العرض والعرضي فاحفظه فانه اي ذلك الفرق مما لا تجده من غيرنا اقول هذا الفرق مبني على اتحاد العرض والمحل
بحسب الوجود وبالذات متعلق بالاتحاد ومن ههنا توهم المصنف ان معنى قول الشيخ وجود الاعراض في انفسها هو وجودها لمحالها ان وجود العرض بعينه

ثبوته للمحل واتحاده معه يعني ثبوته المختص بمحله بالاتحاد والعينية وقد عرفت بطلانه فتامل كذا في الحاشية كالجنس والفصل اى كاتحادهما
بحسب الوجود بالذات كما ذهب اليه اى الى ذلك الاتحاد الفاضل ابو الحسن الكاشي وما به الفرق بين الجوهر والعرض قابلية الوجود المنفرد
للجواهر وعدمها اى عدم القابلية للوجود المنفرد للاعراض ولا يخفى بطلانه على ما سبق من تحقيق المشتق ان العرض موجود بوجود مغاير لوجود المحل
لما دريت في الدرس السالف ان العرض لكونه حقيقة ناعتة وجوده غير مستقل بخلاف المحل فانه لكونه منعوتا له وجود مستقل فاتحاد العرض والمحل بحسب
الوجود بالذات مستحيل فاعلم ذلك قوله لان الكلي كما يصدق آه هذا المقدمة مذكورة في الحاشية القديمة للمحقق الدواني على شرح التجريد للقوشجي
حيث قال ان كل مفهوم اى كلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على الكثيرة منها اى من افراده كالانسان فانه كما يصدق على
كل واحد من زيد وعمرو وبكر كذلك يصدق على الكثيرة منها الا ان الفرق بين الصدقين انه يصدق المفهوم الكلي على الواحد بقيد الوحدة وعلى الكثيرة
بقيد الكثرة فشتان ما بينهما والمطلق اى مطلق الكلي مع قطع النظر عن قيدي الوحدة والكثرة صادق عليهما اى على الواحد والكثيرة على السوية فيصدق
على كل واحد من زيد وعمرو وغيره انه انسان واحد وعلى جميعهم اناس كثيرة اذا دريت هذا التمهيد فلا يذهب عنك ان الحيوان يصدق على مجموع الانسان
والفرس مع قيد الكثرة دون الوحدة توضيحه ان المصنف ماذا اراد بقوله يصدق على كثير آه ان اراد انه يصدق عليه بقيد الوحدة فممنوع لما عرفت
آنفا وان اراد انه يصدق عليه بقيد الكثرة فمسلم لكنه اذن يكون المراد من قوله فمجموع الانسان والفرس حيوان انه حيوان كثير ولا محذور فيه كما فصله بقوله
فلا يلزم ان يكون لشئ واحد فصلان قريبان وهما الناطق والصاهل وذلك لان المجموع انما هو متكثر لا واحد ولما كان لمتوهم ان يتوهم انا نفرض المجموع
شيئا واحدا واذا كان له فصلان قريبان ثبت للشئ الواحد تحققهما وهو محال ازاله بقوله ولو فرضت المجموع شيئا واحدا لا كثيرا فلا يكون واحدا حقيقيا
بل يكون واحدا اعتباريا من جهة اعتبار الهيأة الصورية والكلام ليس الا في الواحد الحقيقي وهو اى الواحد الحقيقي المراد من قولهم لا يكون لشئ واحد فصلان
قريبان على انا نجعل ح مجموع الفصول فصلا واحدا للمجموع واليه اشار المصنف رح في الحل كذا في الحاشية قوله لا يقال يلزم آه هذا ابطال للمقدمة
الممهدة المذكورة في الاشكال وهي الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين منها بانه متعلق بالابطال يلزم على هذا التمهيد صدق
العلة على المعلول المركب من المادة والصورة واذا صدق على ذلك المعلول المركب العلة يلزم كون المعلول علة وهو كما ترى لان المعلول محتاج الى
العلة والعلة محتاج اليها فاذا كان احدهما عين الاخرى يلزم كون الشئ محتاجا الى نفسه وهو محال ثم بين وجه اللزوم بقوله لانهما اى المادة والصورة
من افراد مفهوم العلة فالعلة كما تصدق على واحد واحد منها كذلك تصدق على المجموع المركب منهما بناء على التمهيد المذكور والجواب عن ذلك
الابطال ان مجموعهما اى مجموع المادة والصورة بمعنى الكثرة المحضة اثنين الصواب اثنان فانه خبر ان وأما التاويل بان اثنين بدل من مجموعهما
وقول الشارح من افراد العلة خبر ان فبعيد عن الصواب لكونه مخالفا للمرام كما لا يخفى على الاعلام ويعضده قوله لا فرد واحد من افراد العلة وذلك لما قرع
سمعك ان العلة كلي يصدق على الكثير بقيد الكثرة وليس ذلك المجموع فردا واحدا حتى يلزم كون شئ واحد علة ومعلولا معا واللازم منه اى من كون مجموع
المادة والصورة اثنين كون الشئ اى المجموع عين الكثير من آحاد علته ولا محذور فيه فان الكثرة المحضة من آحاد العلة علة محتاج اليها والمجموع المركب
معلول محتاج فالمحذور غير لازم بل هو واقع في سائر المركبات كالجدار المركب من اللبنات الكثيرة وانما المحال كونه اى كون الشئ عين ما هو فرد واحد من
علته لكون الجدار عين اللبن الواحد او المحال كون ذلك الشئ عين الكثير الذي لا يكون الكثير جميع اجزائه اى اجزاء الشئ لكون الجدار عين اللبنات
الثلث التي هي بعض اجزائه هذا ما افاده المحقق الدواني رح في الحاشية القديمة ولعل مرجعه ما يفهم من كلام المصنف رح ان المعلول انما يصدق
على المجموع المركب من المادة والصورة من حيث هو واحد لا بما هو كثير والعلة هو الكثير بمعنى مجموع الآحاد بلا اعتبار الوحدة اى لا دخولا ولا عروضا فالعلية
والمعلولية ليستا من جهة واحدة حتى يلزم الاستحالة وبهذا اى بما ذكرنا ان المعلول انما يصدق على المجموع من حيث هو واحد لا بما هو كثير الخ يظهر ان المجموع
يوخذ على نحوين احدهما مع اعتبار الوحدة اى الهيأة الصورية بالدخول اى الجزئية او العروض والآخر بلا اعتبارها اى اعتبار الوحدة اصلا اى لا دخولا

ولا عروضا فالمجموع بالنحو الثاني عبارة عن الكثرة المحضة ولما كان المتوهم ان يتوهم انه لا فرق بين المجموع بالمعنى الثاني وبين كل واحد واحد
من الاجزاء اذ ان ينحصر المجموع في المعنى الاول فقط وايضا يبطل القول بان العدد هو الكثير بمعنى مجموع الآحاد بلا اعتبار الوحدة لا بمعنى كل واحد دفعه بقوله
والفرق بينه اي بين المجموع بالنحو الثاني وبين كل واحد واحد مما لا يخفى على من له رائحة من المسكة وذلك الفرق بان في كل واحد واحد امتياز كل واحد
عن الآخر بخلاف الكثرة المحضة وايضا من الاحكام ما يستند الى كل واحد واحد دون تلك الكثرة اما دريت ان دخول الرجال الكثيرة في المسجد مثلا ليس دخولا
واحدا بل لكل واحد من الرجال دخول هو قائم به قوله وكثرة جهات المعلولية آه دفع توهم وهو انه كيف يتصور كثرة العلل مع وحدة المعلول والا يلزم توارد
العلل وقد عرفت بطلانه فيجب تكثره اي تكثر المعلول ايضا اي كتكثر العلة بحسب الذات فيكون المعلول كثيرا لا واحدا فكيف يقال ان المعلول
واحد فيزال بانه لا يلزم منه اي من تكثر العلل الا الكثرة في جهات المعلولية فان المعلول متوقف على واحد من آحاد علله متوقف على واحد ومتوقف
على الكثير منها اي من آحاد العلل فتوقفات كثيرة وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلولية بحسب الحقيقة لما ادعيت انه يكون لاب واحد ابناء كثيرة
فكثرة جهات البنوة لا تستلزم كثرة الابوة حقيقة وانما تستلزم كثرة جهات الابوة وحيثياتها قوله لا يقال المجموع آه هذا ايراد آخر يعني كما ان قول المصنف
لا يقال المتقدم ايراد على تلك المقدمة الممهدة فكذلك هذا ايراد آخر على تلك المقدمة بانه يلزم على هذا اي على تقدير كونها صحيحة كون الممتنع ممكنا وهذا محال
بلا اشتباه فتلك المقدمة ايضا محال لما شاع ان المستلزم للمحال محال ثم بين وجه اللزوم بقوله فان مجموع شركاء الباري يصدق عليه انه شريك الباري
بحكم تلك المقدمة فان اطلق يصدق على الكثير وعلى الواحد على السواء فبعض شريك الباري وهو مجموع شركاء الباري مركب وكل مركب ممكن فبعض
شريك الباري ممكن مع ان كل شريك الباري ممتنع فلزم كون مجموع شركاء الباري ممكنا وممتنعا هذا محال لانه اي لان المركب مفتقر الى الاجزاء
وجودا وعدما يعني اذا وجدت الاجزاء وجد المركب واذا اعدمت عدم المركب والافتقار دليل الامكان ولانه ليس في طباعه اي طباع المركب
ضرورة الفعلية حتى يكون واجبا او ضرورة البطلان حتى يكون ممتنعا واذا لم يكن المركب بطبعه واجبا ولا ممتنعا فلا بد وان يكون ممكنا لما تقرر
في مدارك الحكماء من انحصار المواد في الثلث وانت تعلم جواب عن ذلك الايراد وهذا الجواب ذكره خير اللاحقين في الافق المبين ان خصوصية
الاجزاء ليست معيارا اي مناط طباع سنخ اي اصل التركيب انما هي اي خصوصية الاجزاء اساس خصوصية المركب ومناط الامكان طباع سنخ التركيب
لا بلحاظ جهة الخصوصية اي خصوصية التركيب فالامكان اي امكان المركب والامتناع اي امتناع المركب بالنظرين فالمركب بنفس تركيبه مع عزل
النظر عن الخصوصية ممكن وبالنظر الى خصوصيته التي تحققت بخصوصية الاجزاء ممتنع تقرير الجواب على ما ذكرنا في التعليق المرضي
ان للمركب اعتبارين احدهما نفس التركيب مع عزل النظر عن خصوصيته وهذا مشترك في سائر المركبات وثانيهما خصوصية التركيب وهي تتحقق بخصوصية الاجزاء
كما ان الاول يتحقق بنفس الاجزاء وعلى هذا الاعتبار مناط امتياز المركب عن جميع المركبات اذا دريت هذا فاعلم ان الحكم بكون مجموع شركاء الباري ممكنا
انما هو بالاعتبار الاول واما كونه ممتنعا فبالاعتبار الثاني فلم يلزم كون الشيء الواحد ممكنا وممتنعا فان قلت منع لكون مجموع شركاء الباري ممكنا مع
قطع النظر عن خصوصية الاجزاء لو كان المركب من الممتنعين ممكنا بالذات نظرا الى نفس جوهر التركيب كانت علة عدمه اي عدم ذلك المركب عدم علة وجوده
لما ادعيت ان الممكن كما يكون وجوده علة لوجوده كذلك يكون عدمها علة لعدمه وعلة وجود الكل هي علة وجود الجزء اذ وجود الاجزاء هو وجود الكل
فلو كانت علة وجود الكل مغايرا لعلة وجود الاجزاء يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو محال ولا يتصور فيما نحن فيه التعليل بوجود شيء
من اجزائه اي اجزاء المركب لفقد الامكان لكون الاجزاء ممتنعة بالذات فلم يكن علة عدم المركب عدم علة وجوده وظاهر ان هذا اللازم للامكان وانتفاء
اللازم يستدعي انتفاء الملزوم فلم يكن ذلك المركب ممكنا باعتبار نفس التركيب ايضا قيل اجيب ان المقصود منه اثبات الامكان للمركب من الممتنعين
ان علة عدم المركب عدم الجزء لا بخصوصه بل عدم اي جزء كان لا اي ليس علة عدم المركب علة عدم الجزء ولا عدم علة الجزء وانما يلزم ذلك اي
كون علة عدم المركب علة عدم الجزء او عدم علة الجزء لو كان للجزء علة فكان عدم الجزء مستندا الى عدمها اي عدم علة الجزء فاذا كان الجزء ممتنعا

لذاته انعدم المركب بذلك اى بامتناع الجزء من غير افتقار اى افتقار عدم المركب الى عدم امر خارج عنه كما ان علة وجود المركب بالذات
متعلق بالعلة هى وجودات الاجزاء وانما يحتاج تحقق المركب الى وجود علة الجزء لو كان للجزء علة اى لو كان الجزء من الحقائق الامكانية التى
تكون محتاجة الى العلة من تلك الجهة اى من جهة ان للجزء علة لا بالذات اى ليس حتياج تحقق المركب الى وجود علة الجزء بالذات من جهة ما هو مركب
اما خطر فى بالك ان المركب من الواجبين مركب محتاج الى نفس الجزء فانه ليس له علة فعليك بالتامل الصادق هذا كله غنى
عن الشرح لكن لا تخفى ما فيه وهو انه لا امكان للمركب من الممتنعين بالذات اذ لا تركيب هناك فى نفس الامر فلا يصدق على شئ انه مركب من ممتنعين
بل هذا المركب ليس له مصداق لا ذهنا ولا خارجا وانما هذا العنوان بغير معنون واذن لا يلزم امكان ذلك المركب بل هو ممتنع فهو معدوم مطلقا
فافهم قوله فان افتقاره آه حاصله ان الامكان بمعنى فاقة التاليف اى احتياج الاجتماع الى الاجزاء متعلق بالفاقة بحسب تقوم نفس الماهية
فى الوجود الفرضى لا يضر الامتناع فى نفس الامر فلا يكون ذلك المؤلف ممكنا يعنى ان امكان كل مركب لذاته لا يصادم امتناعه بحسب الواقع وايضا
لا يضر فى امتناع الاجتماع لذاته اذ الاجتماع امر والمجتمع امر آخر وافتقار الاجتماع الى الغير على تقدير الوجود الفرضى لا يضر فى الامتناع لذاته كذا
فى الحاشية ثم توضيح الجواب على ما فى بعض الشروح ان المركب على قسمين مركب حقيقى واقعى ومركب اعتبارى اعتبر العقل تركيبه اختراعا
وليس له حقيقة فالمركب الاول محتاج فى وجوده الواقعى الى اجزائه فيصير ممكنا بخلاف الثانى فان افتقاره الى اجزائه انما هو باعتبار اختراع
العقل وفرضه وظاهر ان افتقار الاجتماع الى الاجزاء على تقدير الوجود الفرضى واختراعه لا يضر الامتناع فى نفس الامر فيجوز ان يكون هذا المركب ممتنعا
فى نفس الامر ومحتاجا بحسب الفرض فلا يلزم كون الشئ ممكنا وممتنعا فى نفس الامر تحقيق المقام جواب آخر لا تحقيق لجواب المصنف هذا والتوضيح
فى التعليق المرضى ان علة الماهية اى الماهية المركبة على نوعين احدهما جاعلها الذى يصدر عنه اى عن الجاعل نفسها اى نفس الماهية وفيه رمز
الى الجعل البسيط وافتقارها اليه اى افتقار الماهية الى الجاعل فاقرية صدورية من حيث افادته اى افادة الجاعل فعلية الماهية وقوامها بحسب
امكانها الذاتى وثانيهما مقوماتها اى اجزاؤها التى تدخل فى قوامها ويتالف جوهرها منها اى من المقومات هذا احتراز عن الاجزاء التحليلية وافتقارها
اى افتقار الماهية اليها اى الى المقومات ليست فاقرية صدورية يعنى ليست المقومات جاعلة ومفيدة لفعلية الماهية فتكون الماهية مجعولة بها
لاستحالة كون الماهية مجعولة بجزئها بل فاقرية التالف فى تقوم تجوهرها لا فى فعلية التجوهر فاذن افتقارها الى المقومات حظ تضمنى بحسب كون الماهية المركبة
لا حقيقة لها الا مجموع الاشياء المفتقر اليها الماخوذة صفقة الاشياء فى حقيقة المفتقر واذ كان المفتقر اليه ماخوذا فى حقيقة المفتقر فهذه الفاقة تكون فاقة تضمنية
فهذا الافتقار اى افتقار الماهية الى المقومات نوع آخر من الافتقار مغاير بحسب الحقيقة للفاقرية الصدورية الاستنادية الى الجاعل ولما كان المتوهم
ان يتوهم انه لا بد من التباين بين المفتقر والمفتقر اليه وهو مفقود فى افتقار الماهية المركبة الى المقومات دفعه بقوله ولا يستوجب ذلك الافتقار الذى هو نوع
آخر التباين الحقيقى بين المفتقر والمفتقر اليه فى الذات والوجود متعلق بالتباين البتة بل يكفيه اى يكفى ذلك الافتقار التغاير فى نحو من اللحاظ كلحاظ الابهام
والتحصيل بخلاف الافتقار الصدورى لوجوب التباين فيه بين المفتقر والمفتقر اليه فى الذات والوجود كليهما الا بالاعتبار ولحاظ العقل فقط ومنبعه اى منشأ
الافتقار الذى هو النوع الثانى نفس التركيب لا طباع الامكان الذاتى حتى لو فرض انسلاخ الماهية المركبة عن طباع الامكان الذاتى بان تفرض الماهية
مركبة من الممتنعين او الواجبين او الواجب والممتنع او الواجب والممكن لا ينسلخ عنها هذا الافتقار اى الافتقار الثانى واما الافتقار الذى هو النوع الاول
فمنشؤه طباع الامكان الذاتى المقتضى للاستناد الى الجاعل ولا دخل فيه للاجزاء اصلا حتى لو فرضت الماهية الممكنة بسيطة كان هذا الافتقار لها على
حاله فالماهية الممكنة اذا تركبت فلها فاقتان اى حاجتان احدهما فاقة الاستناد الى الجاعل والمجعولية من جهة الامكان الذاتى والاخرى فاقة التالف
اى الافتقار الى الاجزاء من جهة التركيب وللبسيط فاقة واحدة فى المجعولية فقط من تلقاء الامكان الذاتى فالتركيب لا يستلزم الامكان الذاتى
فى نفس الامر نعم يستوجب التركيب الافتقار من حيث التالف والتقوم على خصوص التقرر والوجود الفرضى هذا ما افاده معلم الحكمة اليمانية فتفكر واحفظ

قوله الاترى آه تاييد لعدم امكان المجموع المركب من شريكي الباري تعالى قال المصنف في الحاشية لا يقال ان قولكم الممكن لا يستلزم المحال ممنوع عليه فنقض بعدم العقل الاول الذي هو من جملة الممكنات فان العقل الاول ليس بواجب حتى يكون وجوده ضروريا وعدمه ممتنعا فلا محالة يكون عدمه ممكنا يستلزم عدم الواجب تعالى الذي هو المحال بالذات وجه الاستلزام بين فان الواجب تعالى علة تامة للعقل الاول وهو معلول له تعالى ولا يعدم العقل الاول ما لم يعدم علته فمن استلزام عدم العقل لعدم الواجب تعالى استبان ان الممكن مستلزم للمحال بالذات فاستلزام الممكن اعني عدم العقل المحال بالذات اعني عدم الواجب تعالى كيف يكون ذلك الاستلزام دليلا على عدم كونه اي كون المجموع المركب من شريكي الباري ممكنا بل الظاهر ان ذلك المجموع مع كونه ممكنا يكون مستلزما للمحال بالذات لانا نقول الاستلزام ههنا اي استلزام عدم العقل الاول لعدم الواجب ليس بالنظر الى ذات عدم العقل الاول بل بالنظر الى علاقة العلية يعني ان ذات عدم العقل الاول غير مستلزم لعدم الواجب ما لم ينظر الى علاقة العلية والمعلولية بينهما فالاستلزام ههنا ليس بالذات واما ههنا اي في امكان المجموع المركب من شريكي الباري فلزم كون الممتنع ممكنا كيف وهذه الحقيقة اي الحقيقة المركبة من شريكي الباري نظرا الى ذاتها محال قال في الحاشية انما جعل المحال اللازم ههنا كون الممتنع ممكنا دون وجود شريك الباري تعالى عنه لان استلزام المركب ايضا بعلاقة العلية والمعلولية اعني الكلية والجزئية فان وجود الجزء علة لوجود الكل كما في عدم الواجب تعالى عنه وعدم العقل الاول فان الاول علة للثاني وانت خبير بان كون الممتنع ممكنا ليس بمحال اذا كان بجهتين كما حققناه من ان الامكان بالنظر الى سنخ التاليف والامتناع بالنظر الى خصوصية الاجزاء فلا يكون التنوير اعني التاييد الذي ذكره المصنف بقوله الاترى الخ واضحا من الجواب الذي اورده المصنف بقوله لان امكان كل مركب الخ فتامل انتهى مع تفصيل وتحقيق المقام وتوضيح المرام ان المعلول كالعقل الاول بجوهره اي بذاته وبخصوصية وجوده وعدمه يستدعي الاستناد الى وجود العلة الواجبة ناظر الى قوله وجوده ويستدعي الاستناد الى عدمها اي عدم العلة الواجبة ناظر الى قوله وعدمه فكل عدم ممكن ممتنع مع اعتبار وجود تلك العلة اي العلة الواجبة كما يجب عدم ممكن مع اعتبار عدمها اي عدم تلك العلة تقرير المقال ان وجود المعلول مستند الى وجود العلة وعدمه الى عدمها فعدم كل ممكن ممتنع عند وجود العلة التامة وواجب عند عدمها واذا لم يعتبر معه اي مع المعلول شيء من الوجود والعدم وجرد النظر الى ذاته اي ذات المعلول لا يجب المعلول ولا يمتنع لان وجوب المعلول انما كان باعتبار وجود العلة وامتناعه كان باعتبار عدمها واذا لم يعتبر معه وجود العلة ولا عدمها فلا يكون واجبا ولا ممتنعا كذا في بعض الحواشي انت تعلم ان الملائم لما نحن فيه من استلزام عدم العقل الاول لعدم الواجب تعالى عنه والمناسب بقول الشارح فكل عدم ممكن يمتنع الخ ان يفسر قوله واذا لم يعتبر معه الخ هكذا يعني واذا لم يعتبر مع عدم الممكن شيء من وجود العلة او عدمها ويلحظ نفس عدم الممكن وقطع النظر عن تحققه في الواقع فلا يجب ذلك العدم ولا يمتنع لما وعيت ان امتناع عدم الممكن ما كان الا باعتبار وجود العلة التامة ووجوبه انما كان باعتبار عدم العلة وههنا لم يعتبر شيء منهما فادرك والاستلزام اي عدم الممكن واما ارجاع الضمير الى المعلول نفسه فغير مناسب للمقام كما تفطنت آنفا الشيء من المحالات لعدم الواجب تعالى عنه وان كلمة ان وصلية استلزم اي عدم الممكن كعدم العقل الاول عدم الواجب لذاته بحسب التحقق اي تحقق عدم الممكن في نفس الامر والا لزم تخلف المعلول عن العلة اذ لا يصادمه اي لا يزاحم عدم الواجب تعالى ذلك النظر اي النظر الى نفس عدم المعلول اذ المعلول ممتنع التخلف عن العلة الموجبة تقرير المرام ان وجود العقل الاول في نفس الامر لما كان بوجود الواجب تعالى واستبان امتناع تخلف المعلول عن العلة بان يتحقق العلة ولا يتحقق المعلول فلا بد وان يستلزم عدم العقل الاول عدمه تعالى فجهة الاستلزام اي الاستلزام بين عدم العقل الاول وعدم الواجب تعالى عنه لحاظ علاقة العلية والمعلولية اي علية عدم الواجب اللازم لعدم العقل الاول الملزوم بحسب ذلك الغرض فاللزوم ههنا مستند الى اللازم دون نفس الملزوم فتفكر كذا في الحاشية لا جوهر الذات اي ليس جهة الاستلزام لحاظ نفس ذات العقل الاول فاستلزام الممكن لذاته للمستحيل لذاته بحسب التحقق في نفس الامر لا بحسب جوهر الذات

مما لا شبهة فيه فان اختلج في صدرك ان عدم العقل الاول لكونه موقوفا على عدم الواجب تعالى عنه الذي هو المحال بالذات ممتنع لا ممكن
فاين استلزام الممكن لذاته للمستحيل بالذات بل ليس الا استلزام المحال للمحال فادفعه بقول الشارح غاية الامر ان يكون الممكن محالا بالنظر
الى الموقوف عليه وهو لا يضر توضيح الدفع ان توقف الممكن على المحال كتوقف عدم العقل الاول على عدم الواجب تعالى عنه انما يستدعي
امتناع ذلك الممكن نظرا الى امتناع الموقوف عليه ولا يستدعي امتناعه بالنظر الى نفس حقيقة الموقوف بما هو حقيقته فلزوم استحالة الممكن لحظا
الى الموقوف عليه لا يضرنا فانه لا ينافي امكانه بالنظر الى نفس حقيقته كما ان وجوبه عند علته لا ينافي امكانه فادرك فان اوهم ان امكان الملزوم
كعدم العقل الاول مع امتناع اللازم كعدم الواجب تعالى عنه يستوجب صحة وجود الملزوم بدون وجود اللازم وهو انهدام اصل الملازمة
مع انكم اعترفتم بتحققه في الواقع ثم تقرير الوهم ان عدم الواجب تعالى لازم لعدم العقل الاول وعدم العقل الاول ملزوم فالملزوم ممكن
واللازم ممتنع ولا شك ان الامكان يستدعي صحة الوجود والامتناع ينافيه فيلزم من امكان الملزوم وامتناع اللازم ان يصح وجود الملزوم
بدون وجود اللازم وما هذا الا انهدام اصل الملازمة بين اللازم والملزوم اعني بين عدم الواجب وعدم العقل الاول فبطل القول باستلزام
الممكن للمستحيل بحسب التحقق قيل لك جواب لذلك الوهم ان امكان الملزوم انما هو بالنظر الى ذاته وهو اي الامكان المذكور يستوجب امكان
اللازم بالقياس اليه اعني بالقياس الى ذات الملزوم لا اي لا يستوجب امكانه اي امكان اللازم بالنظر الى ذاته اي ذات اللازم مع قطع النظر
عن الملزوم فمقتضى اللزوم ان يكون اللازم ضروري التحقق بالقياس الى تحقق الملزوم سواء كان اللازم في ذاته ممكنا او ممتنعا تلخيص الجواب
ان الملزوم ممكن نظرا الى ذاته فغاية ما يلزم منه ان يكون اللازم بالقياس الى الملزوم ممكنا وامكان نظرا الى ذاته مستحيلا فيجوز ان يكون اللازم
وهو عدم الواجب ممتنعا بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى ذات الملزوم وهو عدم العقل الاول ممكنا فلا انهدام لاصل الملازمة صلا هذا اشارة
الى قوله فمقتضى آه في اللوازم بحسب الوجود خارجيا كان او ذهنيا واما لوازم الماهية اي مع قطع النظر عن الوجود فامكان الماهية لذاتها
يستوجب امكان لوازمها كذلك اي لذاتها والسر ان اللزوم في لوازم الماهية يستند الى نفس الماهية فلها اي فلوازم الماهية حكم الماهية
فامكان الماهية يستلزم لامكان لوازمها قال في الحاشية لان لوازم الماهية امور انتزاعية ينتزعها العقل عن نفس الماهية المتقررة
من حيث اقتضائها لها بنفسها فثبوتها ونحو تقررها انما هو تقرر الماهية التي هي منشأ لانتزاعها ولذا قيل ان جعل اللوازم بعينه جعل الملزوم
لان الانتزاعيات مجعولة بجعل منشأ انتزاعها لا بجعل آخر فحكمها حكم الماهية انتهى بخلاف لوازم الوجود اذ لزومها مستند الى امر ثالث هذا اذا
كان اللازم ممكنا كلزوم هنارة الارض لوجود النهار بواسطة طلوع الشمس او مستند الى نفس تلك اللوازم هذا اذا كان اللازم ممتنعا كعدم الواجب
اللازم لعدم العقل الاول كذا في الحاشية فامتناعها اي امتناع اللوازم من تلقاء نفسها اي من حيث الذات لا يقتضي امتناع الملزوم
لذاته كيف ويجوز ان يكون اللوازم من حيث الذات ممتنعة والملزوم من حيث ذاته ممكنا بل بحسب الواقع اي امتناع اللوازم بحسب ذواتها يقتضي
امتناع الملزوم بحسب الوجود الواقعي لا بحسب الذات فالمحال بالذات كعدم الواجب تعالى لا يكون من لوازم ماهية الممكن لذاته كعدم العقل
الاول لكنه اي المحال بالذات قد يلزمها اي يلزم ماهية الممكن بحسب الوجود في الواقع فتفكر وقد يستدل على استلزام الممكن بالذات للمحال بالذات
بانه متعلق بقوله يستدل لصدق قولنا كلما كان واجب الوجود مستمرا كان المعلول الاول مستمرا لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وينعكس بعكس النقيض
على مسلك القدماء اعني تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف الى قولنا كلما لم يكن المعلول الاول مستمرا لم يكن الواجب الوجود مستمرا
ولا ريب في ان عكس النقيض لازم للاصل فهناك اي في صدق عكس النقيض استلزام الممكن بالذات اي عدم استمرار المعلول الاول للمحال بالذات
وهو عدم استمرار واجب الوجود تعالى عنه وقد يستدل على ذلك الاستلزام بان استلزام المحال للممكن كليا كقولنا كلما ارتفع النقيضان ارتفع احدهما
وجزئيا كقولنا قد يكون اذا كان الانسان حمارا كان حيوانا واقع في حكم العقل فبحكم العكس المستقيم وهو تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف

كقولنا قد يكون اذا ارتفع احد النقيضين ارتفع كلاهما وقد يكون اذا كان الانسان حيوانا كان حمارا فيلزم المطلوب وهو استلزام الممكن بالذات
للمحال بالذات ثم تقرير الاستدلال الثاني ان قولنا كل محال او بعضه مستلزم للممكن صادق لان عدم الواجب لذاته مستلزم لعدم المعلول الاول
فلا بد ان يصدق عكسه المستوى لانه لازم للاصل وصدق الملزوم يستدعي صدق اللازم وهو قولنا بعض الممكن مستلزم للمحال وهو المطلوب
وقيل عليه في الحاشية قائله نصير الطوسي عليه ما يستحقه انه ثبت ان الاستدلال الثاني مغالطة فان الموجبة كلية كانت او جزئية لا تنعكس بالعكس
المستوى الا الى الموجبة الجزئية كما تقرر في مقره اذا دريت هذه فاعلم ان الاستلزام الجزئي الذي يكون الحكم فيه على بعض تقادير المقدم كما يكون
الحكم في الاستلزام الكلي على جميع تقادير المقدم لما القي عليك ان التقادير والاوضاع في الشرطية بمنزلة الافراد في الحملية ليس استلزاما في
الحقيقة لان المقدم في اللزومية الجزئية وحده اي بدون الاوضاع ان كان هو مستلزم للتالي فيكون الاستلزام كليا لا جزئيا هف لانه
فرض جزئيا اما كونه كليا فلان طبيعة المقدم في اللزومية الكلية تكون مستقلة في اقتضائها التالي وعدم انفكاكه عليها بلا مدخلية الاوضاع
ففي قولنا كلما كان الشيء انسانا كان حيوانا الحيوانية ثابتة على اي وضع كان الانسانية فلو كان للاوضاع فيه مدخل لكان ثبوت الحيوانية
للانسانية على وضع دون وضع فلم يكن الكلية كلية وجملة الكلام ان اعتبار الاوضاع في اللزومية الكلية للتنبيه على ان الملزوم مستقل بنفسه
الا انها متممة للملزوم بخلاف اللزومية الجزئية اذ المقدم فيها ليس مستقلا في اللزوم بل للوضع فيه مدخل ايضا كما في قولنا قد يكون اذا كان
الشيء حيوانا كان انسانا فهنا ثبوت الانسانية للوضع الناطقية مدخل فمعناه ان الشيء في بعض اوقات الحيوانية وهو كونه ناطقا يكون انسانا
وان كان هو اي المقدم مع شيء آخر اي الوضع مستلزم للتالي كقولنا قد يكون لو ارتفع احد النقيضين ارتفع كلاهما فالمستلزم انما هو ارتفاع
احد النقيضين مع ارتفاع الآخر وهو من الاوضاع التي لها مدخل فلا يكون هو اي المقدم وحده مقدما وهذا ايضا خلف لانه فرض وحده مقدما
فيه خلط فان ما لا بد منه للزوم الجزئي ان يكون للمقدم فيه مدخل في الاستدعاء في الجملة ولا ارتياب في تحققه ههنا واما انه لا بد ان يكون المقدم
وحده كافيا فيه اي في اللزوم الجزئي فهذا والا لزم الخلف وسيأتي في مبحث الشرطية من ان الجزئية يجب ان يكون للمقدم ما مدخل في الاستدعاء
او العناد في الجملة ولا يجب استقلاله والا لكانت كلية فقد يعتبر هناك امر آخر اذا انضم هو الى المقدم يكفي المجموع في الاستدعاء او العناد فيكون
اللزوم او العناد بالقياس الى المجموع كليا وبالقياس الى طبيعة المقدم جزئيا ولا يجب ان يكون ذلك الامر الآخر ضروريا للمقدم حال
اللزوم او العناد كما ظن انه لو لم يكن ضروريا لبطل اللزوم او العناد فانه شرط لهما وامكان عدم الشرط يلزم امكان عدم المشروط لانا لا نسلم انه شرط
للزوم الجزئي او العناد الجزئي فان معناه ان المقدم له مدخل في الاستدعاء او العناد في الجملة وهو متحقق سواء انضم اليه امر آخر اولا فتدبر انتهى وقيل القائل
هو المحقق الطوسي ان الاول اي الاستدلال الاول ايضا مغلطة كما كان الاستدلال الثاني مغلطة فان استلزام عدم المعلول الاول عدم الواجب
لذاته تعالى ليس من استلزام الممكن للمحال بل استلزام الممكن للممكن فانه اي عدم المعلول الاول انما يستلزم عدم علية العلة الاولى فقط وهو امر ممكن
بالذات لا عدم ذاتها اي ذات العلة الاولى المستحيل لذاته تقريره ان عدم المعلول الاول غير مستلزم لعدم الواجب لذاته حتى يلزم كون الممكن مستلزما
للمحال لذاته بل عدم المعلول الاول انما يستلزم عدم الواجب لذاته لكونه علة له وكونه علة له امر ممكن بالذات وعدمه ايضا كذلك فان عدم الممكن ممكن لا استحالة
فيه اصلا وانما المستحيل عدم الواجب لذاته وعدم المعلول الاول لا يستلزمه كذا في بعض التعليقات انت تعلم ان في هذا التقرير نصا على ان الضمير في
قول الشارح وهو امر ممكن بالذات عائد الى علية العلة الاولى ولهذا عبر عنه بقوله وكونه علة له امر ممكن بالذات وهذا ما ذكرناه في التعليق المرضي نقلا
عن ذلك البعض والظاهر نظرا الى السياق ان ذلك الضمير راجع الى عدم علية العلة الاولى كما لا يخفى فان الاول تعالى لا يتعلق بالمعلول الاول
لولا الاتصاف بالعلية فانه لو قطع النظر عن هذا الاتصاف لم يكن له تعالى تعلق بالمعلول الاول فكيف يستلزم عدمه عدمه فاذن ليس الاستلزام
بين عدم المعلول الاول مع عدم الواجب تعالى الا بالعرض اي بواسطة العلية ودريت انه ليس يصح ان يصير امر عدم علية الواجب تعالى مع الاول امرا ممكنا بالذات مسلم لكن

عدم هذه العلية تستلزم عدم الواجب تعالى كعدم المعلول الاول فالنقض على حاله فقال اي منع الاستلزام بالاتفاق وهو اي الاتفاق كون العلة بماهي متصفة بالعلية واجبة لذاتها يعني ان
عدم المعلول الاول غير مستلزم لعدم الواجب المستحيل بل انما وقع توافقهما في الصدق بحسب الواقع بسبب كون العلة واجبة بالذات وهذا انما هو
اذ لا استلزام للمستحيل اصلا لو كانت العلة ممكنة بالذات ثم لما كان للمتوهم ان يتوهم ان القول بان عدم المعلول الاول لا يستلزم عدم
الواجب تعالى بل انما يستلزم عدم عليته مما لا سبيل له الى السداد كيف ولو كان ذلك القول سديدا لالزم ان يقال ان عدم الواجب تعالى لا يستلزم
عدم المعلول الاول بل انما يستلزم عدم معلوليته اذ تعلق المعلول الاول بالواجب تعالى ليس الا تعلق المعلولية كما ان تعلقه تعالى بذلك المعلول
انما هو تعلق العلية فمنع استلزام عدم المعلول الاول عدم الواجب يستدعي منع استلزام عدم الواجب عدم المعلول الاول وهو باطل مخالف للاجماع
فالمنع الاول ايضا كذلك دفعه الشارح بقوله وهذا بخلاف العكس اي استلزام عدم المعلول عدم واجب تعالى يعني ان بين استلزام عدم المعلول
الاول عدم الواجب تعالى واستلزام عدم الواجب تعالى عدم المعلول الاول بونا بائنا لا يصح قياس احدهما على الآخر فان ذات المعلول الاول مع
قطع اللحاظ عن وصف المعلولية فائضة عن العلة لكونها ممكنة فتكون مفتقرة اليه تعالى لما وعيت ان الامكان دليل الافتقار لا وصف المعلولية فائض
عنه تعالى فانه امر اضافي مضائف لوصف العلية فعدم ذات الواجب تعالى يستلزم عدم المعلول لما دريت ان عدم العلة يستلزم عدم المعلول الممكن ايضا
عنها واما الواجب تعالى فمع قطع النظر عن العلية لا تعلق له تعالى بالمعلول الاول اصلا كما علمت واعترض عليه بان علية العلة الاولى في الحاشية المربوطة
سببها لا المفهوم الاضافي بل انه زائد عليه تعالى بلا ريب انتهى بنفس ذاتها فلوجودها اي وجودها الحقيقي وعليتها سبيل واحد في العينية يعني كما ان الوجود
الحقيقي عين ذاته تعالى فكذلك العلية الحقيقية عينها وكما ان ذاته تعالى مبدأ الآثار فكذا ذاته تعالى مصدر للمعلول الاول ثم استدل الشارح على ان علية الواجب
تعالى بنفس ذاته عز مجده وليست بمغايرة له بقوله فلو كانت العلية امرا ممكنا بالذات لكان سببها الواجب بالذات وكون العلية المغايرة له تعالى معلولا له جل
مجده واذن يكون عدمها ممكنا بالذات على ما هو مقتضى الامكان مع ان عدمها على مزعومكم يستلزم المحال بالذات اعني عدم الواجب تعالى عنه وهذا تفصيل لقوله فعدمها
اي عدم العلية الممكن بالذات على ما زعمتم يستلزم عدم ذاته تعالى استلزاما بالذات لا بالعرض والاتفاق وهو المحال بالذات لعدم الوقوع فيما عنه الفرار
اي عاد النقض على حاله فلا بد من القول بان العلية الحقيقية عين ذاته تعالى حتى لا يلزم المحذور وايضا حجتها حري على عينية العلية له تعالى طباع الامكان
بما هو هو علة محوجة الى الواجب لذاته وظاهر ان الامكان الذاتي مشترك بين المعلول الاول وجميع المعلولات وخصوصية المعلول الاول ايضا تستدعي اي
الاحتياج الى الواجب تعالى لكونه ممكنا بالواسطة امر ما اصلا بل بالذات فعدم المعلول الاول بخصوص ذاته كما يستوجب عدم العلة الاولى بما هي علة كذلك
عدم المعلول الاول يستوجب عدمها اي عدم العلة الاولى من حيث هي واجبة لذاتها فلعليتها اي علية العلة الاولى ووجودها سبيل واحد فيما يستدعيه
خصوصية ذات المعلول الاول فليس يستصحبه اي استصحاب عدم المعلول الاول للمحال بالذات اي عدم الواجب تعالى بالعرض والاتفاق فقط
بل بالذات واللزوم فالنقض باق على حاله قوله والرابع اعتباري آه توضيحه ان الماهية التي تتقوم بامرين اي مرة بنفسه مرة في ضمن المجموع عبارة
لا تحقق له في نفسه اذ هي اي الماهية المذكورة مغايرة لما اي لماهية اعتبر فيها ذلك الامر مرة واحدة وهذه الماهية ههنا هي الثالث بلا اعتبار متعلق
بالمغايرة والمجموع الرابع كذلك اي ماهية اعتبارية متقومة بامرين اذ دليل على اعتبارية المجموع الرابع كل واحد من وحدات الاثنين يعتبر فيه اي
في المجموع الرابع مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن مجموع الاثنين الذي هو الثالث ويعتبر فيه اي في المجموع الرابع هذا المجموع اي مجموع الاثنين اعني
الثالث مرة واحدة وبينهما اي بين المجموعين اعني مجموع الاثنين الذي هو الثالث ومجموع الثلث الذي هو الرابع تغاير اعتباري اذ لا تغاير بينهما
الا انه اعتبر الاثنان في الثالث في ضمن المجموع مرة واحدة اذ لم يعتبر فيه على الانفراد واعتبر في الرابع مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع
الاول كذا في بعض الحواشي وقس عليه اي على الرابع الخامس وهكذا السادس بخلاف المجموع المركب من الوحدتين مع الهيأة الاجتماعية العارضة
وقيل اعترض المعترض هو الفاضل الخوانساري لا فرق بين مجموع الاثنين الذي هو الثالث وبين المجموع الرابع زبدة الاعتراض ان الفرق بين المجموعين

بان الاول متحقق في نفس الامر والثاني تابع لاعتبار المعتبر بحكم ينبغي ان لا يصغى اليه لان جميع اجزاء الرابع اعني الوحدتين ومجموعهما اي مجموع الوحدتين
اعني الثالث موجودة حقيقة بلا مدخلية الاعتبار مثل اجزاء الاثنين وقد تقرر في مقره ان وجود الكل ضروري عند وجود جميع اجزائه فعدم الكل مع وجود
الاجزاء كلها باطل فكيف يكون الرابع اعتباريا دون الثالث اقول جواب عن اعتراض المحو السارى باثبات اعتبارية الرابع ان وجود العدد
في ظرف يستدعي ان يكون لمعروض كل وحدة منه اي من العدد وجود منفرد ممتاز عن معروض الوحدة الاخرى في ذلك الظرف اي الظرف
الذي فرض فيه وجود العدد ولا وجود في الخارج لمجموع الاثنين منفردا عن الوحدتين الذي حصل من اعتباره الرابع بل لذلك المجموع وجود في
اعتبار العقل وفي ملاحظة الخلط والتعرية توضيح الجواب على ما في بعض التعليقات ان الرابع اعتباري لانه اعتبر فيه مجموع الاثنين بشرط الانفراد
عن الوحدتين وجعلهما شيئا واحدا ولا وجود للمجموع بهذا الشرط الا في اعتبار العقل ولا شك ان عروض العدد لشيء في اي ظرف كان يستدعي وجود
المعروض في ذلك الظرف فلو تحقق الرابع في الخارج يكون لكل من اجزاء الاربعة تحقق منفرد عن الآخر وكما اعتبر فيه الاثنان ومجموعهما كذلك اعتبر فيه
مجموع الاثنين من حيث الانفراد عن الوحدتين وهو الجزء الرابع من الاجزاء الاربعة للرابع ولا شك انه ليس بموجود في الخارج بل في اعتبار العقل
فلم يكن الرابع موجودا فيه انتهى مختصرا فلا يكون جميع آحاد الرابع واجزائه تفسير للآحاد موجودة بوجود على حدة الا في تلك الملاحظة اي ملاحظة الخلط
والتعرية فيكون الرابع اعتباريا بخلاف جميع آحاد الثالث لان لمعروض كل وحدة منه وجودا منفردا عن معروض الاخرى اعني الاثنين الذي
هو مجموع الوحدتين المعروضتين للهيئة الاجتماعية فتامل بدقة النظر **قوله** لعلة سواء كانت نفس الملزوم كالاربعة فانها علة للزوجية اللازمة لها او امرا
آخر منفصلا عنه اي عن الملزوم كالوجود اللازم للنفس الفلكية بواسطة العقل المفارق عنها **قوله** او ضرورة بان لا يكون اللزوم مستندا الى العلة
اصلا اي سواء كانت العلة ذات الملزوم او غيرها فان توهم انه ما لم يكن بين الشيئين علة لا يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر والعلاقة منحصرة في العلية
فكيف يقال لعلة او ضرورة آه يجاب بان المصنف لما نظر الى ان عدم الواجب تعالى لازم لوجوده مع انه ليس بينهما علاقة العلية قسم اللازم الى
قسمين لعلة او ضرورة بان يكون بدون اسناده الى علاقة العلية اصلا كذا في بعض الشروح وفيه نظر فان ما يغاير الشيء اي ما يخرج عنه فلا ينتقض بالذاتي
بان يقال ان الذاتي مغاير للذات مع ان ثبوته لها غير معلل وذلك لانه ليس المراد من المغاير ما لا يكون عينا للشيء سواء كان داخلا فيه او خارجا عنه
حتى ينتقض بالذاتي بل المراد منه ما يكون خارجا عن الشيء فلا ينتقض بالذاتي ثبوته له اي لذلك الشيء معلل بعلة بالضرورة تقريره لينظر ان كون اللازم
ضروريا غير محتاج الى علة اصلا مما لا سبيل له الى السداد ومن ثمه ترى انهم عرفوا العرضي بما يعلل والذاتي بما لا يعلل فان الانسان مثلا وان كان
غنيا عن العلة في كونه هو اي كون الانسان انسانا والغناء ظاهر لضرورة ثبوت الشيء لنفسه لكنه اي لكن الانسان فقير محتاج في لحوق معنى
خارج كالضحك والكتابة عنه اي عن الانسان اليها اي الى العلة متعلق بالفقير البتة ولهذا اي لان ما يغاير الشيء ثبوته له معلل حكم الحكماء بعينية
وجوده تعالى اي الوجود الحقيقي له تعالى فان ارتباطه اي ارتباط الوجود به تعالى اما بافتقار من تلقاء اي جانب ذاته تعالى اي يكون ذاته تعالى
علة مقتضية لوجوده فيلزم تقدمه اي تقدم وجوده تعالى على وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه او موجوديته بوجودين فان العلية والاقتضاء
من الاوصاف المقتضية لوجود الموصوف او ارتباطه به باقتضاء عن غيره فيلزم الامكان لما عرفت ان الاحتياج الى الفاعل معلول
للامكان وتخلف المعلول عن العلة ممتنع فان قلت ابطال لما ذكر من ان ما يغاير الشيء ثبوته له معلل كما ان الوجوب قد يكون بحسب وجوده
في نفسه وهو مناط الوجوب الذاتي كذلك يجوز ان يكون الوجوب باعتبار الوجود الرابطي اي ثبوت الشيء للشيء من حيث هو نسبة كوجود الواجب تعالى
عند القائلين بزيادته اي بزيادة الوجود فان ثبوت الوجود له تعالى ضروري اي غير معلل مع انه اي الوجود زائد عليه تعالى ومغاير له فبطل كلية
القول المذكور لصدق نقيضه اعني قولنا البعض ما يغاير الشيء ليس ثبوته له بمعلل فما قيل في تحديد العرضي بما يعلل وفي تحديد الذاتي بما لا يعلل
ليس بشيء فان العرضي قد يكون ضروريا ولا يعلل لما دريت آنفا ان وجود الواجب تعالى عند المتكلمين القائلين بزيادته عرضي مع ان ثبوته له تعالى

ضروری غیر معلل والیه ای فی الی ان تحدید العرضی بالمعلل لیس بشیء اشار المصنف رح فیما نقل عنه حیث قال اعلم ان الحکماء استدلوا علی عینیة
الوجود له تعالی ای وجوده الحقیقی بانه لو کان الوجود خارجا فان توهم انه لا یلزم من بطلان کون الوجود خارجا عن ذاته تعالی ان یکون عینا لاحتمال
ان یکون جزءا من ذاته تعالی فادفعه بقوله لامتناع الترکیب تقریر الازاحة ان الجزئیة باطلة لافضائها الی الترکیب المستدعی للامکان فتعین الترديد
فی ان الوجود اما ان یکون عین الواجب تعالی او خارجا واذا بطل کونه خارجا ثبت کونه عینا لکان ثبوته له تعالی معللا بعلة فان کل مفهوم
یثبت لمفهوم آخر خارج صفة للمفهوم الاول عن حقیقتها ای حقیقة مفهوم آخر یجب ان یکون المفهوم الخارج معللا وادعوا الضرورة فیه حتی ان بعضهم
ای بعض الحکماء عرفوا العرضی بالمعلل والذاتی بالا معلل واذا کان الوجود خارجا وکان ثبوته بعلة فعلته ان کانت الذات یلزم تقدم الذات
التی هی العلة علیه ای علی الوجود المعلول بالوجود اذ لا معنی للعلیة الا التقدم ای تقدم العلة علی المعلول فی الوجود فیلزم اما تقدم الشیء علی
نفسه لو کان الوجود المتقدم عین الوجود المتاخر الذی هو المعلول او موجودیته ای وجودیة الشیء بوجودین لو کان الوجود المتقدم غیر الوجود المتاخر
وکل منهما محال فبطل کون ذاته تعالی علة لوجوده وان کانت العلة غیر الذات ای کان علة الوجود غیر ذاته تعالی یلزم معلولیته ای معلولیة وجوده تعالی
المستلزمة لاحتیاجه تعالی عن ذلک علوا کبیرا لما علیه ان الاحتیاج فی الوجود الی الغیر مستلزم للامکان وفیه اذکرنا ای ما ذکره المصنف من تقسیم
لازم الماهیة الی القسمین المذکورین بقوله لعلة او ضرورة اشارة الی جواب هذا الاستدلال للحکماء علی عینیة الوجود فان العرض اللازم یجوز ان یکون
ثبوته ضروریا للمعروض لا یحتاج الی العلة اصلا ای سواء کانت العلة نفس الملزوم او امرا آخر منفصلا عنه وتقریر الجواب ان الوجود یکون خارجا عرضا
لازما له تعالی ولا یکون ثبوته لذاته تعالی معللا بعلة حتی یلزم ما الزمه الحکماء بل یکون ثبوته ضروریا غیر مفتقر الی العلة فانهدم اساس ذلک الاستدلال
کالامکان فان ثبوته لا یحتاج الی العلة کذلک ثبوت الوجود له تعالی لا یکون محتاجا الی العلة انتهی کلامه ای کلام المصنف فی الحاشیة اقول
جواب للاعتراض المصدر بقول الشارح فان قلت کما ان الوجوب آه ان مصداق الوجود علیه تعالی انما هو ذاته من حیث هی هی فهو مذهب الحکماء
القائلین بعینیته یعنی ان المطلوب اعنی کون الوجود عین ذاته تعالی حاصل علی هذا التقدیر او هی ای ذاته تعالی من حیث اقتضائها ایاه فهو مذهب
المتکلمین فیعلل من تلقاء الذات فیرد الاشکال المتقدم وهو اما تقدم الشیء علی نفسه او موجودیته بوجودین او یکون مصداق حمل الوجود علیه تعالی
ذاته عز مجده من حیثیة اخری غیرهما ای غیر حیثیتی العینیة والاقتضاء فیلزم امکانه تعالی فتفکر وجه اللزوم علی ما فی الحاشیة ان وجود
الشیء للشیء یستدعی الاحتیاج لذاته فلا یکون الشیء بحسبه ضروریا لذاته انتهی ثم تقریر الجواب ان القول بزیادة وجود الواجب تعالی لیس بشیء
فلا یصلح کونه سندا الا ان یکون ثبوت العرض اللازم ضروریا غیر محتاج الی العلة قوله والدوام لا ینفکها آه فان المعلول یدوم بانتهائه انتهاء
للسببیة الی العلة الواجبة لذاتها فامتنع ارتفاعه ای ارتفاع المعلول ما دام وجودها ای وجود العلة الواجبة توضیحه ان العرض الدائم کالحرکة للفلک
ممکن فلا بد له من علة وهذه العلة اما واجبة لذاتها او ممکنة لذاتها وعلی الثانی لا بد من انتهائها الی العلة الواجبة لذاتها ووجودها واجب لذاتها
ولا شک ان وجود العلة مستلزم لوجود المعلول والا یلزم تخلف المعلول عن العلة وهو کما تری فاستبان ان عدمه ممتنع لکون عدمه مستلزما
لعدم الواجب لذاته تعالی عنه فالدوام الازلی وهو عبارة عن کون الدوام متحققا فی جمیع اجزاء الازل والابد ان کان زمانیا وان لا یکون
مسبوقا بصریح العدم والبطلان فی الواقع ان کان من الامور المتعالیة عن الزمان وقس علیه الضرورة الازلیة یساوق ای یلازم الضرورة
الازلیة وهی مختصة عند غیر القائلین بالواجب تعالی القول بالحدوث الدهری وعند الحکماء غیر مختصة به تعالی بل هی متحققة فی المجردات ایضا وکذا
الدوام الزمانی وهو عبارة عن کون الدوام متحققا فی جمیع اجزاء الزمان یلازم للزمانیة ای الضرورة الزمانیة والدوام الذاتی ما دامت الذات هو
ما یکون فی جمیع اوقات الذات یساوق الضرورة الذاتیة وهی الحاصلة ما دامت الذات ولما کان یتوهم ان مساوقة الدوام بای معنی کان للضرورة
المقابلة له یخالف لما اشتهر من ان الدائم قسم من الاعراض المفارقة المقابلة للضروریات دفعه بقوله فانتظام الدوائم ای ادخالها فی سلسلة المفارقات

ای الاعراض المفارقة المقابلة للضروریات لایصح الا بالنظر الی المفہوم فان مفہوم الدوام ہو شمول الوجود جمیع الازمنة ومفہوم الضرورة ہو
امتناع انفکاک الوجود وظاہر ان الاول لایستلزم الثانی مع عزل اللحاظ عن الاصل الدقیقة واما بالنظر الیہا فالدائم معدودة فی سلک الضروریات
دون المفارقات فالدوام مساو للضرورة لا اعم منہا فادرک **قوله** بل لمطلق الوجود الخ یعنی لمطلق الوجود ای ذہنیا کان او خارجیا بل یجب
ان یکون مدخل فیہا ای فی لوازم الماہیۃ البتة اولا وہذا ای لیس لمطلق الوجود مدخل فی تلک اللوازم علی سبیل الوجوب ہو الحق عند المصنف رح
فان من کلمة من للتبعیض تلک اللوازم ای لوازم الماہیۃ ما لا یستند الی العلة الجاعلة اصلا اعنی ما یکون ضروری الثبوت للملزوم کوجود الواجب تعالی
عند المتکلمین فانہ واجب الثبوت لہ تعالی من غیر اقتضاء وتعلیل ویستحیل ان یکون للوجود فیہ مدخل لامتناع تقدم الشئ علی نفسہ ہذا علی تقدیر کون وجود
الواجب تعالی عین الوجود الذی فرض من اللوازم او موجودیتہ ای موجودیة الشئ بوجودات غیر متناہیة ہذا علی تقدیر الغیریة بین الوجودین من ہہنا ای من
امتناع تقدم الشئ علی نفسہ او موجودیتہ بوجودات غیر متناہیة یفہم ان منہا ای من لوازم الماہیۃ ما یکون للوجود فیہا مدخل البتة ہذا فی غیر وجود الواجب
تعالی کالزوجیة للاربعة فان فی ثبوت الزوجیة لہا دخلا لوجود الملزوم والا یلزم المحذور المذکور من تقدم الشئ علی نفسہ او موجودیتہ بوجودات غیر متناہیة
ومنہا ما بخلاف ذلک ای لیس للوجود فیہ مدخل اصلا کوجود الواجب تعالی والامکان والتقرر فلیس للوجود المطلق مدخل فی ثبوت ہذہ اللوازم لملزوماتہا
والا یلزم ذلک المحذور وان اردت التفصیل والتحقیق فی ہذا المقام فنقول ذہب المتاخرون کجلال المحققین الی اعتبار مطلق الوجود فی لوازم الماہیۃ
واستدلوا علیہ بان المقتضی والمستلزم لزم ان یکون لہ وجود کیف وآثار الماہیات انما ہی باعتبار وجوداتہا کما تشہد بہ الضرورة فمصداقہا عندہم
ای عند المتاخرین اقتضاء الماہیۃ لہا ای للوازم باعتبار مطلق الوجود المخلوط یعنی تقتضی الماہیۃ بشرط مطلق الوجود الخلط بتلک اللوازم والاتصاف
بہا والخصوصیات ای خصوصیات الوجود الخارجی والذہنی ملغاة ای لغو لا دخل لتلک الخصوصیات فی ذلک الاقتضاء والتحقیق علی ما ذہب الیہ
الشیخ الرئیس ان مصداقہا ای مصداق لوازم الماہیۃ نفس الماہیۃ المتقررة بجعل الجاعل ایا ما مع اقتضائہا ای اقتضاء الماہیۃ للخلط بہا ای
باللوازم لا باعتبار الوجود ای وجود الماہیۃ ولا باعتبار المجعولیة ایضا یعنی ان المقتضی للوازم الماہیۃ انما ہو نفس الماہیۃ المتقررة بجعل الجاعل مع
قطع النظر عن الوجود والمجعولیة فلا دخل لہما فی الاتصاف بتلک اللوازم اذ لحاظ المجعولیة انما یجب فی صدق المحمول ازاحة لما یختلج من ان لوازم الماہیۃ
تجعل محمولات علی الماہیۃ کقولنا الجسم متحیز وقد تقرر فی مقرہ ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت لہ فلا بد من وجود الماہیۃ والموجود الممکن یکون مجعولا
بلا ارتیاب فاستبان انہ لا بد فی ثبوت لوازم الماہیۃ لہا من وجود تلک الماہیۃ ومجعولیتہا بان لحاظ المجعولیة انما یکون ضروریا لکون الموضوع من الطبائع الباطلة
ای الممکنة الہالکة ولا ذاتہا ای لا تقرر لہا الا بالجعل فلو کان الموضوع واجبا لما احتاج الی المجعولیة وجملة المقال ان ثبوت المحمول مع عزل النظر
عن خصوصیة الموضوع اعنی الامکان لا یتوقف علی مجعولیة لا ای لیس اعتبار المجعولیة من حیث ان ذاتہ ای ذات الموضوع بخصوصہا احدی
حاشیتی الحمل بخصوصہ فان مطلق الحمل لا یستدعی ذلک لما القی علیک آنفا ان الموضوع لو کان واجبا لا یصح لحاظ المجعولیة فیہ ولا استدعاء عطف
علی قولہ لکون الموضوع طباع الربط الایجابی بل من حیث الخصوصیة ای خصوصیة اثبات تلک اللوازم الا بالعرض لتقرر ان طباع الربط الایجابی
مع قطع اللحاظ عن خصوصیة المحمول یستدعی وجود الموضوع فلا دخل فیہ لخصوصیة اللوازم حتی یتوہم استدعاء اللوازم وجود الماہیۃ فاعتبار الوجود والمجعولیة
لا دخل لہ فی ثبوت تلک اللوازم للماہیۃ الا بالعرض اذ اعتبار الوجود والمجعولیة ای وجود الماہیۃ ومجعولیتہا انما لاقتضیہ طباع وجد فوجد یعنی بان کون
وجود اللوازم من فروع وجود الماہیۃ لتخلل الفاء بینہما بان یقال ان وجد الماہیۃ وجد تلک اللوازم لا یقتضی کون وجود الماہیۃ جزأ من علة وجود اللوازم
وسیاتی تبیانہ فی القول اللاحق ان شاء اللہ تعالی فہی ای لوازم الماہیۃ مستندة الی نفس الماہیۃ فقط لا الی وجودہا ولا الی مجعولیتہا ہذا المقال کلہ
فی العوارض المعلولة لنفس الماہیات ثم بعض تلک اللوازم المعلولة یمتنع انسلاخہا بالنظر الی نفس الماہیۃ باعتبار ان مصداقہا ای مصداق تلک
اللوازم ہی ای الماہیۃ بنفسہا من حیث ہی ہی کالامکان الذاتی والامتناع الذاتی ووجودہ تعالی عند التحقیق ولہذا ای لامتناع الانسلاخ

بالنظر الی نفس الماہیۃ ای حکموا ای الفلاسفۃ بالعینیۃ فی ہذہ الامور من الامکان والامتناع ووجودہ تعالی مع موصوفاتہا لکنہا تعد من العوارض کما
ہو عند المنطقیین بناء علی انتفاء الجزئیۃ والعینیۃ بحسب المفہوم ناظر الی قولہ انتفاء الجزئیۃ وبحسب الحمل الاولی ناظر الی انتفاء العینیۃ ففی الکلام
لف ونشر مرتب کما فی قولنا الانسان انسان مثال للحمل الاولی والانسان حیوان مثال للجزئیۃ ثم عدم کون تلک الامور جزأ من موصوفاتہا بحسب
المفہوم ظاہر واما انتفاء العینیۃ باعتبار الحمل الاولی فلان ہذا الحمل قد یکون نظریا کما ستقف علیہ فی مبحث التصدیقات وہہنا ای فی مقام انہ
لیس لمطلق الوجود دخل فی لوازم الماہیۃ شک للامام الرازی وہو انہ یلزم مرجح ای حین عدم دخل مطلق الوجود فی لوازم الماہیۃ کون الوجود من لوازم الماہیۃ
مع انہ لیس معدود امنہا بان یکون ہی ای الماہیۃ من حیث ہی ہی مؤثرۃ فی الوجود ای مقتضیۃ لہ لا باعتبار الوجود حتی یلزم تقدم الشیئ علی نفسہ او موجودیۃ
بوجودات غیر متناہیۃ او العدم حتی یلزم اجتماع النقیضین والجواب عن ذلک الشک ما قال الشیخ ان الماہیۃ لو کانت بنفسہا لا بوجودہا علۃ لوجودہا کما
افادہ الامام لزم ان تکون الماہیۃ موجودۃ علی تقدیر العدم ایضا والتالی باطل للزوم اجتماع النقیضین ووجہ الملازمۃ ان نسبۃ الماہیۃ من حیث ہی ہی
الی کل واحد من الوجود والعدم علی السواء لکون کل منہما من العوارض فالماہیۃ من حیث ہی ہی کما انہا متحققۃ حال الوجود کذلک متحققۃ حال العدم فلو کانت
مقتضیۃ للوجود لکان الوجود ایضا متحققا معہا حال العدم فیلزم اجتماع النقیضین فاستبان ان الماہیۃ من حیث ہی ہی لیست مقتضیۃ للوجود
فلا یکون الوجود من لوازم الماہیۃ ولیس الامر کذلک فی سائر الصفات یعنی لا یلزم فی سائر الاوصاف غیر الوجود علی تقدیر کون الماہیۃ بنفسہا
مقتضیۃ لہا اجتماع النقیضین اعنی کونہا موجودۃ حال العدم بل یلزم منہ ان تکون موجودۃ حین کونہا غیر موصوفۃ بتلک الصفات وہو لیس بمحال
اقول فیہ ای فی جواب الشیخ نظر لان اللازم علی ہذا التقدیر ای علی تقدیر کون الماہیۃ مقتضیۃ للوجود ہو ان لا ینفک الوجود عن الماہیۃ اصلا فتکون
الماہیۃ ازلیۃ قدیمۃ لا ای لیس اللازم علی ذلک التقدیر ما قال الشیخ وہو ان یکون الماہیۃ موجودۃ علی تقدیر العدم ایضا لان حال العدم حال بطلان
الذات ولیسیتہا کما ان حال الوجود حال فعلیۃ الذات فحال العدم لا ذات ولا تاثیر ولا اثر **کذا فی الحاشیۃ** یعنی ان الماہیۃ حال العدم لا یکون
معہا الوجود حتی یلزم اجتماع النقیضین لما عرفت ان حال العدم حال بطلان الذات فالحق فی الجواب عن شک الامام ما قالہ المعلم للحکمۃ الیمانیۃ السید الباقر
ان عدم اعتبار الوجود فی الماہیۃ ای عدم اخذ الوجود مع الماہیۃ بطریق الجزئیۃ عند اقتضائہا الصفۃ لا یقتضی انفکاکہا ای انفکاک الماہیۃ عن الوجود
حین الاقتضاء ای اقتضاء الماہیۃ لصفۃ فان انفکاکہا عنہ ای عن الوجود وہی ای حال کون الماہیۃ متقررۃ محال کیف واذا تقررت بجعل
الجاعل لزمہا الوجود فضلا عن ان تکون الماہیۃ مؤثرۃ یعنی لما کان انفکاک الماہیۃ عن الوجود حال التقرر محالا فیکون ذلک الانفکاک حال التاثیر محالا
بالطریق الاولی اما وعیت ان حال التاثیر بعد حال التقرر فاذن لا یتصور کونہا مؤثرۃ فی الوجود الذی لا ینفک حال التاثیر عنہا فلا یلزم کون الوجود من لوازم الماہیۃ
ولا کذلک سائر الصفات ای غیر الوجود وذلک لانہا تنفک حال التاثیر عن الماہیۃ وفیہ ایماء الی ان مراد الشیخ ومعلم الحکمۃ الیمانیۃ واحد کما **قال فی الحاشیۃ**
بقولہ یمکن ان یقال اراد الشیخ بحال العدم مرتبۃ قوام الماہیۃ المتقدمۃ علی الوجود لانہ مسلوب عنہا فی تلک المرتبۃ فلو فرض اقتضاؤہا للوجود فی تلک
المرتبۃ والمقتضی والمؤثر یجب ان یقترن بالوجود حین التاثیر فیلزم ان تکون موجودۃ فی تلک المرتبۃ المتقدمۃ وہو محال بالضرورۃ فمحصل جواب
الشیخ والمعلم واحد انتہی تفصیلہ علی ما فی بعض الحواشی انہ لیس مراد الشیخ بحالۃ العدم مرتبۃ العدم العارض للماہیۃ بل مرتبۃ قوامہا المتقدمۃ
علی جمیع العوارض من الوجود والعدم وغیرہما فنقول فی تقریرہ مراد الشیخ ان مرتبۃ قوام الماہیۃ متقدمۃ علی الوجود لکونہ من العوارض فلو کانت
الماہیۃ مقتضیۃ للوجود فی تلک المرتبۃ لزم ان تکون موجودۃ فیہا ایضا لان الضرورۃ شاہدۃ بان المقتضی المؤثر یجب ان یکون موجودا حین التاثیر
فیلزم کون الماہیۃ موجودۃ فی تلک المرتبۃ المتقدمۃ علی الوجود وہو کما تری فلا یکون الماہیۃ بنفسہا مقتضیۃ للوجود فلا یکون الوجود من لوازم الماہیۃ
وہذا ہو مراد المعلم الاول للحکمۃ الیمانیۃ فیکون مراد الشیخ والمعلم واحدا فلا یرد علی الشیخ النظر المذکور کما یرد علی المعلم لان مبنی وروده علی ان یکون المراد بحال
العدم ہی المرتبۃ اللاحقۃ التی ہی مرتبۃ العارض واذا ارید المرتبۃ المتقدمۃ علی جمیع العوارض من العدم وغیرہ لم یرد علی ذلک کما قررنا وانما صح التعبیر

عن تلک المرتبۃ بحال العدم لان جمیع العوارض مسلوب فیہا انتہی **قولہ کوجود الواجب تعالی آہ اقول المتکلمون الذاہبون الی زیادۃ الصفات**
ذہبوا الی ان مصداقہا ای مصداق الصفات ذاتہ تعالی من حیث اقتضائہ تعالی الاختلاط بہا ای بالصفات یعنی ان ذاتہ تعالی علۃ للاختلاط
بالصفات کما صرح بہ المحقق الدوانی فی شرح العقائد **کذا فی الحاشیۃ** فیلزم علیہم ای علی المتکلمین کونہ تعالی متقدما علیہا ای علی الصفات

بحسب الوجود فیکون سبحانہ وتعالی فی حد وجودہ عاریا عنہا ای عن الصفات وعن الوجود لانہ من الصفات الزائدۃ عندہم ومصداقہ ذاتہ تعالی
من حیث اقتضائہ للخلط بہ فتوجیہ المصنف رح لکلام المتکلمین بان ثبوت الوجود لہ تعالی علی تقدیر زیادتہ یکون ضروریا غیر مستند الی
علۃ اصلا فلا دخل للوجود فی اتصافہ تعالی بہ توجیہ الکلام بما لا یرضی بہ قائلہ لما وعیت ان المتکلمین قائلون بان الصفات مقتضی ذات الواجب تعالی
والمقتضی لابد لہ من الوجود قبل وجود المقتضی فلا بد من تقدم ذاتہ تعالی علی الصفات کلہا ومنہا الوجود ایضا فیکون ذاتہ تعالی عاریۃ فی مرتبۃ
ذاتہ عن الوجود وغیرہ من الصفات وایۃ صفۃ کانت لا یکون لحوقہا الا بعد ذاتہ تعالی فلا محالۃ تکون معللۃ بان تکون ذات الواجب تعالی بحسب الوجود
علۃ لہا فیکون لمطلق الوجود دخلا فی صفاتہ ومنہا الوجود فاعلم تحقیق المقام ان الوجود لا یتصور ان یکون من لوازم الماہیۃ بالمعنی الشائع
المتعارف ای العوارض المعلولۃ لنفس الماہیۃ بشرط الوجود او لا بشرط علی اختلاف القولین فالاول مذہب المتاخرین والثانی مذہب الشیخ الرئیس
تقریر المرام ان کون الوجود من لوازم الماہیۃ لا یتصور الا بما اختارہ المصنف من ان لوازم الماہیۃ ما تکون الماہیۃ بنفسہا مقتضیۃ لہا
او ما یکون ضروری الثبوت لہا کوجود الواجب تعالی وہذا المعنی للوازم الماہیۃ غیر شائع عندہم فان الشائع ہو ان یکون الماہیۃ بنفسہا مقتضیۃ لہا

وبہذا المعنی لا یتصور کون الوجود من لوازم الماہیۃ فی شیء من الحقائق اذ لوازم الماہیۃ ما یکون ہی ای الماہیۃ بنفسہا المتقررۃ مقتضیۃ لہا
علی ان یکون کلمۃ علی بنائیۃ حین الاقتضاء للوازم مخلوطۃ بالوجود فلوازم الماہیۃ تکون منتزعۃ عنہا بعد اختلاطہا بالوجود فالوجود لا یکون من تلک
اللوازم لان الوجود اول الانتزاعیات بالقیاس الی سائر الاوصاف اذ الماہیۃ تعلیل لکون الوجود اول الانتزاعیات من حیث ہی متقررۃ مطابق ہذا
الحکم ای الماہیۃ موجودۃ ومبدأ انتزاعہ تقریر التعلیل ان منشأ انتزاع الوجود انما ہو الماہیۃ من حیث انہا متقررۃ بجعل الجاعل بخلاف سائر الاوصاف
فان منشأ انتزاعہا ہی الماہیۃ المتقررۃ مع حیثیۃ زائدۃ ومن البین ان مرتبۃ التقرر مقدمۃ علی سائر الحیثیات الزائدۃ فیکون الوجود من اول الانتزاعیات
فموجودیۃ الماہیۃ تفریع علی کون الماہیۃ اول الانتزاعیات قبل اعتبار تلبسہا ای تلبس الماہیۃ باللواحق ای بسائر الاوصاف العارضۃ سواء

کانت لازمۃ او مفارقۃ ثم اشار الی دلیل آخر علی کون الماہیۃ مخلوطۃ بالوجود حین اقتضائہا اللوازم بقولہ وطباع الاقتضاء یستوجب صحۃ دخول
الفاء بین المقتضی علی صیغۃ اسم الفاعل والمقتضی علی صیغۃ المفعول بحسب الوجود بان یقال ان وجد المقتضی وجد المقتضی ولا شک ان اقتضاء الماہیۃ للوازمہا
فرد من طباع الاقتضاء المذکور فیکون مخلوطۃ بالوجود حین ذلک الاقتضاء وہو المطلوب بل للترقی من دعوی الاستلزام الی دعوی العینیۃ مفادہ ای
مفاد طباع الاقتضاء ذلک ای صحۃ دخول الفاء بین المقتضی والمقتضی بحسب الوجود لا ای لیست صحۃ دخول الفاء بین المقتضی والمقتضی بحسب الوجود معنی انہ
ای المقتضی بحسب الوجود مما یفتاق ای یفتقر الیہ طباع اللوازم لیعنی یستند الی المقتضی بحسب الوجود نفس تلک اللوازم علی ان یکون وجود المقتضی
جزأ من علۃ وجود المقتضی حتی مرتبط بالمنفی یتوقف طباع اللوازم علی وجود الماہیۃ ایضا ای کما یتوقف علی نفس الماہیۃ علی بنائیۃ متعلقۃ

بقولہ یتوقف ان یوخذ الوجود جزأ من المقتضی فیرجع الامر الی ان المقتضی ہو مجموع الماہیۃ والوجود لا الماہیۃ وحدہا اذ تعلیل لقولہ لا بمعنی من المتعلق
ان طباع وجد فوجد لو استوجب ذلک ای کون الوجود جزأ من المقتضی لم یتصور العلیۃ بین الامرین اذ یلزم منہ وجود ذلک المجموع ای مجموع الماہیۃ
والوجود ثم وجد اللزوم ان العلۃ اذا کانت مجموع الماہیۃ والوجود فنقول بانہ وجدت العلۃ فوجد المعلول لطباع وجد فوجد یستوجب وجود العلۃ فیلزم
وجود آخر وہکذا فیلزم التسلسل وہو کما تری وہذا معنی قول الشارح فیعتبر وجود ہذا المجموع ایضا ای کما انہ اعتبر نفس ذلک المجموع جزأ جزأ من العلۃ

علی بنائیۃ ان یکون العلۃ ہو مجموع ذلک المجموع ووجودہ وہکذا الی غیر النہایۃ بل تلک الصحۃ بمعنی ان طباع وجد فوجد یستدعی تقدم موجودیۃ العلیۃ وتقدم وجودہا

بان یکون الوجود مقارنا معہا خارجا عنہا لاجزأ منہا حتی یلزم المحذور حتی یلزم تقدم العلۃ ووجودہا ایضا تبعا للماہیۃ من غیر ان یکون محتاجا الیہ
بالذات **کذا فی الحاشیۃ** فلا یتصور کون الوجود من اللوازم یعنی اذا عرفت ان طباع وجد فوجد یستوجب تقدم موجودیۃ العلۃ فلا یتصور ان یکون
الوجود لازما للماہیۃ اصلا والا یلزم بحسب ما یستدعیہ طباع وجد فوجد تقدم فاعل یلزم الوجود ای وجود الماہیۃ علی الوجود اللازم للماہیۃ فاما ان یکون الوجود
المتقدم عین الوجود المتاخر فیلزم تقدم الوجود علی نفسہ واما ان یکون غیرہ فیلزم کون الشئ الواحد موجودا بوجودات غیر متناہیۃ وہذا معنی قولہ او یلزم
تعدد الوجودات مع وحدۃ الموضوع وکلاہما باطلان بحکم حکما راسخا بحیث لا لکحوم حولہ ارتیاب ان القیوم الواجب بالذات یجب ان یکون بنفسہ
مطابقا لحکم الموجودیۃ علیہ تعالی علی ان تکون ماہیتہ تعالی انیتہ ای لا یکون الثبوت امرا زائدا علیہ تعالی وایضا لما کان مصداق الوجود نفس تقرر
الشئ وسنخ قوامہ فی ظرف ما ذہنا کان او خارجا فما ہو متقرر بنفسہ وہو الواجب تعالی لا بالجاعل وہو الممکن کان جواب لما صدق الوجود علیہ تعالی
بنفسہ تقریرہ علی ما ذکرنا فی التعلیق المرضی ان الوجود بالمعنی المصدری الذی ہو الوصف الانتزاعی للموجودات لا بد لہ من مبدأ انتزاع وہو المطابق
لہ حقیقۃ والممکن لما کان فی حد ذاتہ ہالکا معدوما لا یمکن ان یکون بنفس ذاتہ مبدأ الانتزاع فہو الواجب لذاتہ وانتزاعہ فی سائر الموجودات
انما ہو لاستنادہا الیہ وارتباطہا معہ ارتباطا مخصوصا ومن ثمہ ظہر عینیۃ الوجود الحقیقی للواجب تعالی ومن توہم عینیۃ الوجود المصدری لہ تعالی فقد ارتکب
شططا الا باقتضاء من العلۃ ای غیر الذات ولا بعلیۃ من الذات واستدل علیہ بقولہ فانہ یستحیل ان یکون للشئ جاعل فاتہ صانع سنخ قوامہ جاعلا لاستحالتہ
علی ما فی الحاشیۃ ان افادۃ الوجود عبارۃ عن افادۃ القوام والتقرر فانہ مصداقہ ومطابقہ حقیقۃ ومن ہہنا ای من کون مصداق الوجود ہو نفس
تقرر الشئ وقوامہ یستنبط ان الحیثیۃ التی ہی مصداق الوجود فی عالم الامکان ای حیثیۃ الاستناد الی الجاعل حیثیۃ تعلیلیۃ لا تقییدیۃ راجعۃ الی کون
الذات صادرۃ عن الجاعل اذ لیس للممکن قوام وتقرر الا بالجعل فتفکر وجہ الاستنباط ان الشئ المتقرر بنفسہ اعنی الواجب تعالی لما کان مصداق الوجود
بنفسہ بدون مدخلیۃ العلیۃ یکون ما یتقرر بجعل الجاعل ایاہ یحتاج صدق الوجود علیہ الی حیثیۃ الاستناد الی الجاعل لافتقار تقررہ وقوامہ الیہ وصدق
الوجود ہو نفس تقرر الشئ وقوامہ **قولہ** نعم منشؤہا الخ یعنی ان اللزوم من الامور الاعتباریۃ الواقعیۃ لا من الامور الاعتباریۃ الفرضیۃ بمعنی ان موصوفہ
ای موصوف اللزوم فی حد نفسہ ای ذاتہ بحیث یصح انتزاعہ ای انتزاع اللزوم عنہ ای عن الموصوف وان لم یکن فرض فارض فلا یتوہم
انہ لو کان اللزوم امرا اعتباریا کما ذکرتم لم یتحقق اللزوم عند انقطاع الاعتبار اذ الاعتباری لا یتحقق الا باعتبار العقل فما لم یعتبر العقل لم یتحقق
واعتبار العقل لیس بضروری فیجوز عدمہ فینعدم اللزوم فلا یکون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما وہو باطل **کذا فی الحاشیۃ** فیکون الحکم بہ ای
باللزوم کاذبا تفریع علی قولہ لم یتحقق الخ یعنی لو کان التالی حقا فی نفس الامر کان الحکم کاذبا لکنہ صادق فظہر بطلان التالی وظاہر ان بطلانہ یستلزم
لبطلان المقدم فثبت عدم کون اللزوم اعتباریا وہذا ہو مطلوب المتوہم ثم وجہ دفع التوہم ان اللزوم لیس اعتباریا محضا حتی یتم التوہم بل ہو
اعتباری واقعی فہو متحقق باعتبار تحقق منشأ انتزاعہ وہو ان موضوعہ فی نفسہ بحیث یصح انتزاعہ عنہ وایضا لا یتوہم انہ لو لم یکن اللزوم موجودا
خارجیا فبین حاشیتیہ ای اللازم والملزوم اما امتناع الانفکاک خارجا یلزم الخلف فان المفروض ہو کون اللزوم غیر موجود فی الخارج ویلزم من
امتناع الانفکاک بین حاشیتیہ فی الخارج کونہ موجودا فیہ فالخلف لازم او لا یمتنع الانفکاک فبطلت الملازمۃ بین اللازم والملزوم ووجہ الدفع انا
نختار ان اللزوم موجود خارجی بوجود منشأ انتزاعہ فی الخارج فیکون بین حاشیتیہ امتناع الانفکاک فلا یلزم خلاف المفروض **قولہ** فقولہم
التسلسل الخ جواب سوال مقدر تقریرہ انکم اعترفتم فی الحل عن الشک بانقطاع السلسلۃ فی الاعتباریات لعدم قدرۃ الذہن علی انتزاع
الامور الغیر المتناہیۃ فلیس فی الوجود والاعتبار الا المتناہی ولا شک فی ان ذلک الاعتراف حاکم بعدم التسلسل فی الاعتباریات فقولکم التسلسل
فیہا ای فی الاعتباریات لیس بمحال کاذب لان التسلسل ترتب الامور الغیر المتناہیۃ فی الوجود وہہنا لیس کذلک لعدم وجود الامور الغیر المتناہیۃ
فیصدق الامتناع ای یصدق قولنا التسلسل ممتنع لا سلبہ ای لا یصدق قولنا التسلسل لیس بممتنع کما زعم المجیب فانہ حکم بان التسلسل فی الاعتباریات

ليس بمحال فاجاب المصنف عنه اي عن السوال المقدر بان صدق السالبة لايستدعي وجود الموضوع بل قد تصدق بانتفائه وههنا كذلك
تقرير الجواب ان السالبة كما تصدق بعدم المحمول كذلك تصدق بعدم الموضوع وقولهم التسلسل فيها ليس بمحال سالبة موضوعها اعني التسلسل
ليس بموجود فصدق السالبة ههنا بانتفاء الموضوع لا بانتفاء المحمول عن الموضوع بان يكون التسلسل موجودا في الاعتباريات ويسلب عنه
المحمول حتى يلزم المحذور ويبقى ههنا اشكال آخر وهو ان اللزومات الغير المتناهية الحاصلة بين اللازم والملزوم متحققة بحسب نفس الامر اذ هي اي
اللزومات محكوم عليها باحكام صادقة ايجابية وهي تستدعي ثبوت الموضوع لما وعيت ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت ذلك الشئ كالامكان
واللزوم والتحقق في نفس الامر بان يقال تلك اللزومات الغير المتناهية ممكنة اولازمة ومتحققة في نفس الامر فتكون تلك اللزومات موجودة فيه
اي في نفس الامر والبرهان من التطبيق والتضعيف وغيرهما شاهد عدل على استحالة وجود الامور الغير المتناهية في مطلق عالم الواقع وتوضيحه
اي توضيح الاشكال الآخر انا لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي اي القضية الصادقة ان هذه اللزومات اللامتناهية الحاصلة بين اللازم
والملزوم مما يمتنع انفكاكها عن الملزوم اذ لو لم تكن تلك اللزومات محكوما عليها بذلك الامتناع اي امتناع انفكاكها عن الملزوم لانهدم
اساس اصل اللزوم والتالي باطل فالمقدم مثله ووجه الملازمة انه لو لم تكن اللزومات اللامتناهية محكوما عليها بامتناع الانفكاك لامكن الانفكاك
وهذا مستلزم لتجويز انفكاك اللازم عن الملزوم فيتضح الملازمة بين المتلازمين فاذن يجب ان يصدق الحكم الايجابي باللزوم على كل لزوم
وطباع الربط الايجابي يستدعي وجود الموضوع في نفسه قد يمنع كون القضية ههنا موجبة حتى يستدعي وجود الموضوع فان امتناع الانفكاك
امر سلبي في المعنى فتكون القضية سالبة معنى فيلزم تحقق كل من تلك اللزومات الغير المتناهية في نفس الامر من حيث انها موضوعات لاحكام
صادقة فلزم التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار والحل عن الاشكال الآخر ان اللزوم
معنى كالابتداء له اعتباران احدهما ان يعتبر انه نسبة رابطة وحالة بين اللازم والملزوم ومرآة لملاحظة حالهما وهذا معنى قوله انما يكون لزوما بما هي
نسبة رابطة بين اللازم والملزوم وثانيهما ان يعتبر قصدا وبالاستقلال بانه مفهوم من المفهومات ويصح ان يحكم عليه وبه اذ هو معنى اسمي واليه اشار
بقوله لا اي ليس اللزوم لزوما بما هو مفهوم ملحوظ بنفسه فاذ هي اي اللزوم وتانيث الضمير باعتبار رعاية الخبر نسبة لا يحكم عليها بشئ سواء كان ايجابا
او سلبا لانه معنى حرفي ولا ينظر الى كونه لازما او غير لازم وانما صحة الحكم عليه اي على اللزوم بما هو مفهوم ملحوظ بنفسه في الذهن فالمحكوم عليه باللزوم هو من
حيث انه منظور اليه قصدا في لحاظ العقل لا بما هو لزوم ونسبة بينهما فاذا انقطع ذلك اللحاظ القصدي انقطعت السلسلة زبدة الحل ان اللزوم
بالاعتبار الاول لا يصلح لكونه محكوما عليه باللازمية فليس هناك سلسلة اللزومات فلا تسلسل اصلا وبالاعتبار الثاني يتحقق هناك لزوم آخر واذا
انقطع ذلك اللحاظ القصدي ينقطع السلسلة وان شئت الخبرة على تزييف هذا الحل فارجع الى التعليق المرضي وقد يجاب المجيب هو المحقق الدواني
بان تلك اللزومات الغير المتناهية موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي عنه لا اي ليست بموجودة فيها بوجودات منفصلة متغايرة حتى
يلزم الاستحالة اي التسلسل ولما كان المتوهم ان يتوهم ان الربط الايجابي يستدعي ان يكون الموضوع موجودا في حد ذاته ولا وجوده بمنشأ
انتزاعه فلا يكفي لصحة الحكم الايجابي عليه ازاحه بقوله وما يقتضيه طباع الربط الايجابي هو الوجود الاعم اي الشامل لكون الموضوع موجودا في حد
ذاته وموجودا بوجود منشأ انتزاعه المنفرد بخصوصه كما ترى في الاجزاء المقدارية للجسم اذا تسخن بعضها وتبرد البعض الآخر اذ هي اي الاجزاء
المقدارية موجودة بوجود الجسم المتصل الواحد الذي هو الكل فتفكر قوله ومعروض ذلك الخ في هذا الاعتبار اعتباران احدهما اعتبار نفس المعروض
بما هو هو مع عزل النظر عن العارض وثانيهما اعتباره اي اعتبار المعروض بما هو معروض لذلك العارض وفي هذا الاعتبار مما اعتبر والمحققون
اذ على الاعتبار الاول يكون الحيوان مثلا كليا طبيعيا وجنسا طبيعيا ايضا فان مفهومهما الطبيعة من حيث هي فيلزم عدم الفرق بينهما واما
على الاعتبار الثاني فكلا وحاشا فان الحيوان من حيث كونه معروضا للكلي كلي طبعي ومن حيث كونه معروضا للجنس جنس طبعي ولعل من انكر وجود

الكلي الطبعي في الخارج اخذه بهذا الاعتبار اي بالاعتبار الثاني ؎ واما المعترفون بوجود الطبعي في الخارج فاخذوه بالاعتبار الاول ؎ وهو موضوع
العقود اي القضايا العامة ومنهم من انكر الكلي الطبعي بالاول ايضا كما انكره بالاعتبار الثاني بناء على ان المنتزع اي معنى الكلي والمنتزع منه
اي الشخص الموجود في الخارج متغايران بالذات ومتحدان بالعرض فلا يكون وجود الشخص وجود الكلي الطبعي وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى

قوله والمجموع آه قيل القائل شريف المحققين في حاشيته على شرح المطالع حيث قال ان الكلي العقلي ليس بكلي اصلا اذ لا فرد له يعني لو كان له فرد لصدق
عليه حده واسمه فيلزم ان يكون خاصا وعاما وهو محال انتهى هذا الاعتبار جزئي حقيقي ذهني قد يمنع بان الانسان مثلا كلي وكذلك مفهوم الكلي
ولا ارتياب في ان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية فان توهم انه لو كان ذلك الاعتبار جزئيا حقيقيا لم يصح تسميته بالكلي فازحه بقوله
وتسميته بالكلي مجرد الاصطلاح تدبر لعله اشارة الى ذلك المنع قوله ثم الطبعي آه اعلم ان الطبيعة الانسانية مثلا قد توخذ بالقياس الى عوارضه
بشرط شيء اي مخلوطة بها اي بالعوارض فتسمى طبيعة مخلوطة للاختلاط بالعوارض وقد توخذ بشرط لا شيء اي خالية عنها اي عن العوارض يعني
توخذ مشروطة بعدم العوارض فتسمى مجردة للتجرد عن العوارض وقد توخذ لا بشرط شيء اي مع عزل النظر عن الخلط والتجريد فتسمى مطلقة لاطلاقها وعدم
تقييدها بوجود العوارض وعدمها وتسمى مهملة ومرسلة ايضا للاهمال والارسال وفي هذا الاعتبار الاخير اعني اعتبار الماهية مع قطع النظر عن الخلط
والتجريد اعتبارات اي مراتب ثلث مذكورة في الحاشية الزاهدية على شرح المواقف المرتبة الاولى اعتبار نفس الماهية من حيث هي هي بان يتعلق
الحيثية اي من حيث هي هي بالماهية اي بالمعتبر لا بالاعتبار كما في المرتبة الثانية وهي اعتبار الحيثية المتقدمة على جميع الحيثيات فان الماهية من حيث
هي هي في مرتبة حقيقتها وحد ذاتها لكونها مرتبة المعروض متقدمة على العوارض كلها في نفس الامر مع عزل اللحظ عن اعتبار المعتبر ويمتاز هذه المرتبة
الاولى عن سائر المراتب بتعرية الماهية في هذا اللحاظ عن جميع اللواحق اي العوارض فظرفها الملاحظة دون الذهن والخارج لما دريت ان الماهية
في كل منهما مخلوطة بالعوارض والعوارض كلها مسلوبة عن تلك المرتبة فكيف يصح كونهما ظرفين لها ثم لما كان لمتوهم ان يتوهم ان القول بتعرية
الماهية في الاعتبار عن جميع العوارض غير مستقيم فانه لا تعرية عن الحيثية التي هي ايضا منها دفعه الشارح بقوله ولفظ الحيثية شرح وعنوان
اي تعبير لهذه المرتبة الاولى لا قيد لها والا لم يكن هناك تعرية عن جميع العوارض اذ الحيثية ايضا منها فلا يلزم المحذور ثم الاضافة في قوله ولفظ
الحيثية للبيان فان توهم ان الماهية من حيث هي هي متقدمة على جميع العوارض مخلوطة بالوجود اللحاظي والملحوظية فلا تكون جميع العوارض
مسلوبة عنها فان التقدم والملحوظية من العوارض فازحه بقوله وهي اي نفس الماهية بما هي هي مخلوطة في هذا اللحاظ بالوجود اللحاظي والملحوظية
وغيرهما كالتقدم بحسب حاق الواقع ومنسلخة عطف على قوله مخلوطة عنها بحسب خصوص هذا اللحاظ اي باعتبار ان هذا اللحاظ للماهية فقط كذا
في الحاشية فاذن هذه الملاحظة بخصوصها ظرف للخلط والتعرية اي ظرف للخلط بحسب حاق الواقع وظرف للتعرية بحسب اللحاظ
باعتبارين لان هذه الملاحظة باعتبار انها ملاحظة لنفس الماهية فقط اي لا يلاحظ معها غيرها اصلا حتى الملحوظية ظرف للتعرية لخلوها عن جميع
ما عداها فيصدق سلب الكل عنها ومصداق هذا السلب ان ما عداها ليس ملحوظا في هذا اللحاظ وباعتبار ان الماهية موجودة في هذه الملاحظة
ومتصفة بقيد قصر اللحاظ عليها بعوارض مختصة بهذا الظرف في الواقع مخلوطة بها بمعنى ان العقل اذا لاحظ الماهية الموجودة في هذه الملاحظة وجدها
متصفة بها فهذه الملاحظة ظرف للخلط والتعرية بالنظرين والاعتبارين فتفكر انتهى ما في الحاشية مختصرا والمرتبة الثانية اعتبارها من حيث هي هي
مع عزل النظر عن الخلط والتعرية بان يتعلق الحيثية بالاعتبار دون المعتبر يعني يكون الحيثية شرحا وعنوانا للاعتبار والملاحظة دون الملحوظ بمعنى
ان ملاحظتها كان من حيث هي ملاحظة الماهية اي لا يكون ملاحظة للماهية المخلوطة ولا يكون ملاحظة الخلط والتعرية بخلاف الاعتبار الاول
فانه كان فيه ملاحظة الماهية المعراة عن جميع العوارض وان كانت محفوفة معها في حاق الواقع وهو اي الاعتبار الثاني يعم الاعتبارات كلها
اذ لا يخلو شيء من الاعتبارات عن ملاحظة الماهية وينقسم اليها اي الى الاعتبارات وذلك لانهم يقسمون الماهية الى المطلقة والمجردة

والمخلوطة فالمقسم لهذه الاعتبارات الثلثة هى الماهية فى المرتبة الثانية فلا يلزم الاعضال بان المقسم للاقسام الثلثة المذكورة هو الطبيعى
وهو عبارة عن الماهية المطلقة فاذا قسم الطبيعي الى المطلقة فقد قسم المطلقة الى المطلقة والمجردة والمخلوطة فيلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وذلك
لان المقسم هى الماهية المعراة عن جميع الاعتبارات حتى عن الاطلاق عنى موضوع المهملة القدمائية والمطلقة التى هى قسم منها اعتبر فيها الاطلاق
فصار الطبيعي اعم من المطلقة وظهر الفرق بين المقسم والقسم فلا يلزم المحذور وهذا او التفصيل فى بعض الشروح والى الكلى والجزئى اى وينقسم اليهما لما
تلى عليك آنفا من ان هذه المرتبة تعم الاعتبارات كلها ومنها الماهية المعراة والماهية المخلوطة والكلى عبارة عن الاولى والجزئى عن الثانية وتلك
المرتبة مقسم لهما واذا سئل عنه اى عن الانسان مثلا فى هذا الاعتبار بانه الف او ليس بالف وبانه كاتب او ليس بكاتب فجوابه انه الف وليس بالف
وانه كاتب وليس بكاتب والسر فيه انه يسرى الى الطبيعة من حيث هى هى بالمعنى المذكور احكام المخلوطة والمجردة فان الانسان بهذا الاعتبار موضوع
للمهملة ومحكوم عليه بالايجاب والسلب بالنظر الى محمول اذ يصح فيه اجتماع المتقابلين بالقياس الى الفردين لما دريت ان المهملة فى قوة الجزئية
والجزئيتان المختلفتان ايجابا وسلبا لا تناقضان لان فى التناقض لا بد من الاختلاف فى الكم كذا فى بعض الشروح ففى هذا الاعتبار الثانى
ايهام اجتماع النقيضين فى الواقع كما فى المرتبة الاولى ايهام ارتفاعهما فانه فى هذه المرتبة قد سلب عن الماهية جميع ما عداها فيتحقق سلب جميع
المفهومات عنها فالانسان كما انه ليس فى حد ذاته الف كذلك ليس فى حد ذاته ليس الف ولعل قول المصنف رح والطبيعي اعم باعتبار الخ اشارة الى هذا الاعتبار
الثانى لانه هو المقسم لجميع الاعتبارات لا غير والمرتبة الثالثة اعتبارها اى اعتبار نفس الماهية من حيث هى هى مع ملاحظة عمومها بهذه الملاحظة
استشهاد الفرق بين الاعتبار الاول والثالث فان فى هذا الاعتبار تعرية عن بعض اللواحق بخلاف الاعتبار الاول فانه كان فيه تعرية عن جميع اللواحق
وتعلق الحيثية بالماهية لا بان يجعل العموم قيد النفى المصداق والملحوظ بل فى التعبير والملاحظة فاصله ان يلاحظ معها كونها من حيث هى هى
وهو المراد بملاحظة عمومها الا من حيث الشمول والانطباق على الجزئيات كما هو المعتبر فى المحصورات هكذا فى الحاشية قوله فيها بملاحظة
عمومها والماهية بهذه الملاحظة مجردة عن المنوعات والمشخصات وعرضها الكلية فى الذهن قيدا فيها قال فى الحاشية اى فى المحكى عنه
والمعبر عنه بل فى الحكاية والتعبير وبهذا يجعل هذا الاعتبار اخص من الثانى بحسب الاعتبار لا بحسب التناول فافهم وهى اى الماهية بهذا الاعتبار
الثالث كلى طبيعي وقيل القائل هو المحقق الزاهد فى حاشيته على شرح المواقف بقوله كان هذا الاعتبار هو بعينه اعتبار التجريد عن المشخصات
والمنوعات ولا فرق بينهما الا بحسب العبارة والمفهوم دون العناية والمقصود ولذلك يشتركان فى كثير من الاحكام كالجنسية والنوعية
ونحوهما فليتامل تامل صادقا لا فرق بين هذا الاعتبار اى الاعتبار الثالث واعتبار التجريد الا فى التعبير دون المقصود ولذلك يشتركان فى
كثير من الاحكام كالجنسية والنوعية تقريره على ما فى بعض الحواشى ان الخلط بالمشخصات ينقض العموم النوعى والخلط بالمنوعات يبطل العموم
الجنسى فيكون اعتبار العموم هو بعينه اعتبار التجريد ولا فرق بينهما الا بحسب المفهوم والعبارة دون العناية والمقصود ثم زيفه الشارح باثبات الفرق
بين الاعتبار الثالث واعتبار التجريد فى المقصود بقوله وفيه ان المعتبر بهذا الاعتبار الثالث موضوع للطبيعة كما فى قولنا الانسان نوع او
كلى وموجود فى الذهن بخلاف المجردة فحصص الفرق بينها وبين الاعتبار الثالث اذ هى ليست محكوما عليها بشئ من الاحكام كالجنسية
والنوعية اذ يمتنع تصورها اى تصور المجردة ووجودها مطلقا اى سواء كان فى الذهن او فى الخارج ووجه الامتناع غير خفى فان المجردة لو كانت موجودة
فى الخارج لكانت مقترنة بالعوارض الخارجية ولو كانت موجودة فى الذهن لزم اقترانها بالعوارض الذهنية لان الكون فى الذهن ايضا منها فلم تبق مجردة
والكلام فيها الا ان يراد جواب عن ذلك التزييف وهذا كله مما افاده المحقق الهروى فى حاشيته على شرح المواقف التجريد عن بعض العوارض والاعتبارات
كالمنوع بما هو منوع والمشخص بما هو مشخص ونحوهما تلخيص المرام انه اذا لوحظ المطلق مجردا عن المنوعات والمشخصات بشرط الاطلاق والوحدة الذهنية
كان عين الاطلاق بالاعتبار الثالث فى الحيوان الجنس والانسان النوع كما لا يخفى على من يتفكر وهذه الاعتبارات الثلثة تجرى فى كل مفهوم

على جوهريا اي ذاتيا كان او عرضيا بالقياس الى ما هو خارج عنه اي عن المفهوم المبهم محصل له اي لذلك المفهوم اما في قوام سنخ مرتبة ثانية كالفصل اعني الناطق مثلا فانه لكونه خاصة للجنس الذي هو مفهوم مبهم في حد ذاته كالحيوان خارج عنه ومحصل له مزيل للابهام ومعين له داخل في سنخ مرتبة الماهية وهي الانسان كما سبق بيانها في بحث الجنس نتلو عليك ان في هذا المقام اصطلاحين احدهما اعتبار الماهية مقيسا الى الامور المحصلة وثانيهما اعتبارها بالقياس الى الامور الغير المحصلة فعلى الاصطلاح الاول يؤخذ الحيوان مثلا تارة بشرط شيء اي من حيث انه محصل بالناطق فيكون نوعا وعين الانسان وتارة بشرط لا شيء اي من حيث ينضم اليه امر خارج ويحصل منهما امر ثالث فيكون جزءا او مادة وتارة لا بشرط شيء اي من حيث هو من غير تعرض لشيء آخر فيكون جنسا ومحمولا وعلى الاصطلاح الثاني يؤخذ الانسان مثلا تارة مكتنفا بالعوارض وتارة خاليا عنها وتارة مطلقا فقول الشارح في قوله سنخ مرتبة ماهية رمز الى الاصطلاح الاول وقوله او في مرتبة متاخرة عنها اي عن الماهية اشارة الى الاصطلاح الثاني كما في الانسان بالقياس الى عوارضه المشخصة ووجه التاخر ظاهر لان مرتبة العارض سواء كانت لازمة او مفارقة متاخرة عن مرتبة المعروض على ما نبهناك عليه آنفا فالانسان اذا اخذ لا بشرط شيء كان نوعا واذا اخذ بشرط لا شيء كان مادة وموضوعا واذا اخذ بشرط شيء كان شخصا ثم تفصيل المرام ان تحصل النوع بالعوارض المشخصة انما هو في المرتبة المتاخرة عن سنخ مرتبة الماهية لما القي عليك ان النوع الحقيقي تام الماهية ليس له تحصل منتظر في مرتبة ماهيته الا باعتبار الاشارة الى الوجود الخارجي وذلك يحصل بالعوارض المشخصة فابهام النوع انما هو بحسب الاشارة لا بحسب الذات بخلاف الجنس فان ابهامه بحسب الذات لكونه ماهية ناقصة في نفسها محتاجة الى تتمم مرتبة ذاتها هذا التفصيل في حواشي شرح هداية الحكمة للصدر الشيرازي والكاتب مثلا عطف على قوله الانسان مثال للعرض بالقياس الى زيد فانه اذا اخذ بشرط شيء كان كاتبا واذا اخذ لا بشرط شيء كان عرضا محمولا عليه بالمواطاة لكونه متحدا معه اتحادا بالعرض واذا اخذ بشرط لا شيء كان عرضا محمولا عليه بالاشتقاق لا بالمواطاة فان هذه المرتبة ليست الا مرتبة المغايرة وظاهر ان باعتبار المغايرة لا يصح الحمل الا بواسطة ذو ومثله هذا الحمل هو الحمل بالاشتقاق ومن ههنا اي ومن كون الكاتب عرضا محمولا بالاشتقاق اذا اخذ لا بشرط شيء ظهر ان الحمل الاشتقاقي لا يختص بالمبادي بل يجري الحمل الاشتقاقي في المشتقات ايضا كما يجري في المبادي وقد تجري اي الاعتبارات الثلثة في كل الطبيعة جزئية كانت او كلية بالقياس الى كل ما يقارنه اي يقارن كل طبيعة لا على وجه التحصيل كالثوب مثال للطبيعة الكلية بالنسبة الى البياض وزيد مثلا عطف على الثوب بالقياس الى اوصافه ومناط الحمل والعموم اي الكلية هو اعتبار لا بشرط شيء بالاصطلاح الاول اي اعتبار الماهية مقيسا الى الامور المحصلة فانها اي الفصول وهي كليات محمولة دون هذا اي ليس مناط الحمل والعموم اعتبار لا بشرط شيء على الاصطلاح الثاني وهو اعتبار الماهية بالقياس الى الامور الغير المحصلة لان الماخوذ على هذا الاصطلاح قد يكون جزئيا كزيد اذا اخذ لا بشرط شيء بالقياس الى اوصافه كالضاحك والكاتب فزيد لا يصير كليا ولا محمولا بالحمل المتعارف وهو حمل الكلي ولو حمل لكان حمل الجزئي على نفسه هذا الا انه قد يكون جزئيا قوله وهي من حيث هي هي الخ تفصيله ان الانسان مثلا اذا اقتصر اللحاظ على نفسه فقط بان يؤخذ الماهية من حيث هي هي بجعل الظرف متعلقا بالماهية شرحا لبيان مرتبتها المتقدمة على جميع اعتباراتها ومراتبها وقد سبق توضيحها فتذكر كذا في الحاشية لم يوجد في هذا اللحاظ اي ملاحظة نفس الماهية دون ملاحظة الا هو اي الانسان ومقوماته اي ذاتياته وان متصلة كان الانسان في الواقع محفوفا بعوارض كثيرة لكنها اي العوارض مسلوبة عنه اي عن الانسان في هذا اللحاظ وذلك لانه لم يلاحظ مع الماهية تلك العوارض فهي منفكة عن جميع ما هو خارج عنها على ان يكون متعلق بقوله مسلوبة مصداق هذا السلب اي سلب العوارض عن الانسان ان شيئا منها اي من العوارض ليس عينا له اي للانسان ولا داخلا فيه فاذا قلنا الانسان ليس من حيث هو هو الفا بتاخير الحيثية عن حرف السلب كان السلب واردا على الايجاب من تلك الحيثية متعلق بالايجاب لا بالسلب وذلك في المرتبة المتاخرة عن الذات لانه وارد على ما هو مقدم على الربط اي الحيثية التي هي عنوان الموضوع

ولا ارتياب في ان عنوان الموضوع متقدم على الربط اعني نفي المقيد اي على ان يكون الحيثية قيدا للثبوت فكان العقد سلبيا صادقا البتة فانه يفيد سلب ثبوت الالف
عن الانسان وسلب الثبوت اي ثبوت الالف بهذه الحيثية اي من حيث هو هو لا ينافي الثبوت بحيثية اخرى اي في المرتبة المتاخرة عن الذات
والمقومات هذا والتفصيل في بعض الشروح واما اذا قدمنا الحيثية على حرف السلب كان معناه ان الانسان من حيث هو هو ليس
بالف ومفاده ان السلب ثابت له من حيث هو هو لان الربط وارد على السلب فهو يدل على تعلق السلب بالانسان مثلا بهذه الحيثية
وهذا معنى قوله فان الحيثية ح اي حين التقديم على حرف السلب قيد للسلب لا للمسلوب كما كان قيدا في صورة تاخير الحيثية فيكون
السلب نفيا مقيدا بالتوصيف والسلب من حيث هو سلب لا يتكيف بكيفية ولا يصح ان يقيد ذلك السلب بقيد لما تلي عليك ان
مفاد التقييد ثبوت القيد للمقيد فما لم يكن ثابتا في نفسه كيف يصح ان يثبت له شيء اذ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالتقييد
وان كان بقيد الحيثية يدل على انه اي السلب ملحوظ من حيث انه مفهوم ثابت لشيء فهو اي التقييد راجع الى ثبوت السلب فيكون كاذبا
بالضرورة لانه من العوارض التي ليست في حد ذاته بل في المرتبة المتاخرة قال المحقق الهروي في حاشيته على شرح المواقف واذا قلنا
الانسان من حيث هو ليس بالف بتقديم الحيثية كان الربط واردا على السلب لانه يدل على تعلق السلب بالانسان بهذه الحيثية
فكان القول كاذبا فان سلب الالف ايضا من العوارض انتهى فتطبيق اللفظ والمعنى انما هو بحسب تاخير الحيثية لا بحسب تقديمها وفيه تعريض
على المصنف حيث قدم الحيثية فقال وهي من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة وسيصرح به الشارح عن قريب ثم وجه التطبيق في صورة التقديم
ان السلب كما هو في اللفظ كذلك في المعنى اذ بتاخير الحيثية لا يرجع العقد الى الايجاب بخلاف تقديم الحيثية اذ ح يرجع الى الايجاب العدولي فان
معنى قولنا الانسان من حيث هو انسان ليس بالف ان الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف فيكون اللفظ مخالفا للمعنى اذ اللفظ
ناطق بالسلب هذا فان يرد السؤال تفريع على قوله ان الانسان مثلا اذا اقتصر اللحاظ على نفسه فقط لم يوجد في هذا اللحاظ الا هو ومقوماته بين طرفي
النقيضين بالايجاب كما اذا قلنا ام الانسان موجود من حيث هو هو او معدوم من حيث هو هو فلا يستحق السائل الجواب هذا اولى مما افاده صاحب
المواقف من انه لا يلزم منا الجواب فانه يدل على امكان الجواب وهو لا يمكن لان المطلوب في هذا السؤال تعيين احد الشقين وهذا غير متصور واما الجواب
بسلبهما فليس بجواب عنه حقيقة فان هذا السؤال طلب التعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين لان كلمة ام موضوعة لطلب تعيين احد الامرين والوضع
المبني عليه السؤال وهو ثبوت احد الامرين فاسد لما تلي عليك ان في مرتبة الماهية من حيث هي هي جميع العوارض حتى الوجود والعدم مسلوبة فكيف
يصح اثبات احد الامرين فكذا السؤال فاسد ولو اجيب على سبيل المسامحة فيسلب الطرفين اي بسلب شقي الترديد فيقال لا هذا ولا ذاك واذا اجيب
بذلك السلب فلا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السؤال بل يكون تنبيها على فساد الوضع المبني عليه ذلك السؤال ثم قال المصنف رح بقوله وهي من
حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بتقديم الحيثية على حرف السلب ليس على ما ينبغي لما دريت ان السلب بتقديم الحيثية يرجع الى ثبوت
السلب فيكون كاذبا كالايجاب فلا يصدق ليست بموجودة ولا معدومة فكان الواجب على المصنف ان يؤخر الحيثية حتى يقيد سلب الثبوت
فيكون صادقا وفيه نظر فان ما ذكرت من ان الحيثية المتقدمة مفادها ان السلب ثابت للانسان مثلا من حيث هو هو انما هو اذا كانت الحيثية في
صورة تقديمها على حرف السلب قيدا اي جزءا للسلب لانه يصير ح به نفيا مقيدا واما اذا كانت الحيثية قيدا للموضوع فالتقديم كالتاخير في
المفاد اذ ح يكون حرف السلب بعد تمام الموضوع فيكون بعد الحيثية ايضا لكونها من تتمة الموضوع فيكون نفي المقيد وهو كون الامر دائرا بين
النقيضين كالايجاب بالالف وسلبه كالوجود والعدم اذ قادح التناقض تقييد السلب بقيد لا اي ليس قادح التناقض تقييد الموضوع بقيد كالحيثية
مشترك بين الايجاب والسلب واجيب المجيب هو الفاضل الجونفوري في بعض رسائله عنه اي عن النظر بوجهين الوجه الاول ان القيد كقيد العلم قد يميز
الموضوع عما عداه فيفيد ذلك القيد تعيين الموضوع وينسب المحمول كالطويل اليه الى ذاته اي ذات الموضوع من غير وجوب ان يكون النسبة اي نسبة

المحمول الى الموضوع من حيثية التقييد اي من حيث ان الموضوع مقيد بقيد كما تقول ايها المخاطب زيد العالم طويل فتميز المراد بزيد بقيد العلم عن زيد الجاهل فلا يلغو التقييد ولم يكن الحكم على زيد بالطول من جهة العلم الذي قيد الموضوع به وقد يميز القيد نفسه اي نفس الموضوع باعتبار عن نفسه باعتبار آخر فح ان كان الحكم عليه اي على الموضوع بذلك الاعتبار اي يكون لذلك الاعتبار دخل في الحكم بحيث لو انتفى ذلك الاعتبار انتفى الحكم فيصير مآله الى تقييد الحكم به وان كان في الظاهر تقييدا للموضوع كذا في بعض الحواشي كان التقييد مفيدا والا يلغى فاذا قلت زيد من حيث انه عالم طويل فقيد العلم يميز زيدا من حيث انه عالم عن نفسه لا من تلك الحيثية فاذا اريد ان طوله من حيث علمه كان القيد لغوا ومن ثمه لا يذهب الوهم الى ارادة ذلك فتقييد الموضوع بالحيثية الدالة على قصر اللحاظ عليه اي على الموضوع بان يقع الاغماض عن جميع ما عداه ان افاد ذلك التقييد ان الايجاب والسلب انما هو بهذه الحيثية اي الدالة على ذلك القصر فيفيد القيد ويرجع اما الى الايجاب او الى السلب على ما عرفت والا اي وان لم يفد ذلك التقييد كون الايجاب والسلب بتلك الحيثية فيلغى التقييد فالحيثية مؤخرة تقديرا وان كانت متقدمة في اللفظ لكونها قيدا للسلب لا ان المتقدمة ملغاة **قال في الحاشية** اعلم ان الاحتمال الاول ههنا ساقط لان لفظ الانسان لا يحتمل غيره كزيد اذا كان علما مشتركا فالتقييد بالحيثية يكون من قبيل الثاني فافهم انتهى ثم حاصل الجواب على ما في بعض الحواشي ان الحيثية ههنا تقييد للسلب سواء قدمت في اللفظ او اخرت فيه لانها اذا قدمت في اللفظ فهي مؤخرة في الحقيقة تحرزا عن الالغاء فرجعه الى منع كون الحيثية المتقدمة تقييدا للموضوع والوجه الثاني من الجواب انا سلمنا ان الحيثية قيد للموضوع لا للحكم الا ان الموضوع مع قيوده في السالبة مؤخر عن السلب من حيث المعنى وان كان مقدما عليه في اللفظ فما ذكره الناظر من ان التقديم كالتاخير في المفاد ساقط عن اصله **قال في الحاشية** مستدلا على قوله مؤخرة الخ لان النفي يستدعي صدارة الكلام فان السلب رفع الايجاب فقولنا زيد ليس بكاتب معناه ان زيد كاتب مرفوع ليس بصادق فلو لم ينظر فيه الى ورود السلب على الموجبة لم يكن السلب رفعا لها اي للموجبة فزيد ليس بكاتب وان كان صريحا في السلب لكن المنظور ما آلونا اي تقديم السلب على العقد الايجابي كذا في الحاشية **قوله** ففي هذه المرتبة ارتفع النقيضان آه قال الاستاذ رح اي السيد الزاهد في حاشيته على شرح المواقف تحقيق المقام ان النقيضين ان اخذا مفردين كالوجود والعدم فلا ريب في ارتفاعهما عن الماهية في مرتبة ذاتها وسنخ قوامها فان العارض لا يكون في مرتبة المعروض يعني ان جميع العوارض ايجابية كانت او سلبية مسلوبة عن مرتبة الماهية وان اخذا قضيتين كقولنا الماهية من حيث هي هي موجودة والماهية ليست من حيث هي هي بموجودة فارتفاعهما محال مطلق سواء كان عن مرتبة الماهية او عن غيرها بل يجب ان يصدق احدهما اذ الموجبات باسرها كاذبة كقولنا الماهية من حيث هي هي موجودة في تلك المرتبة اي مرتبة سنخ قوام الماهية وسوالبها البسيطة كقولنا الماهية ليست من حيث هي هي بموجودة صادقة بالضرورة فان توهم ان القول باستحالة ارتفاع النقيضين مناف لما افاده المحقق الدواني من تجويز ارتفاع النقيضين فازحه بقوله ولعل بعض المتاخرين اي الدواني في الحاشية القديمة انما جوز وارتفاعهما في المرتبة اي مرتبة الماهية بناء على اعتبار السلب محمولا اي سلبا ثابتا وكلا انما هو في السلب البسيطة فانتفى المنافاة فان الماهية تعليل لكذب الموجبات كلها معدولة كانت او محصلة وصدق السوالب باسرها كما انها ليست بالف من تلك الحيثية اي من حيث هي هي كذلك ليست الماهية بتلك الحيثية ليست بالف اذ يصدق سلب جميع المفهومات عن الماهية من حيث هي هي حتى يصدق سلب السلب ايضا فان هذا السلب يعني ليست بالف ليس نفسها اي نفس الماهية ولا داخلا جزءا فيها ثم فرع عليه قوله فالسوالب باسرها صادقة والموجبات كاذبة لتحقق مصداق السلب دون الايجاب قال السيد الهروي في حاشيته على شرح المواقف ان المحمول في هذه الموجبات ليس ذاتيا فتلك الموجبات باسرها كاذبة ويصدق السلب وهذا السلب ايضا ليس ذاتيا فيصدق سلب السلب وهكذا فهذه السوالب كلها صادقة انتهى ثم نتلو عليك ان كلام جلال الملة والدين في حاشية القديمة صريح في اعتبار السلب محمولا واخذ النقيضين مفردا في تجويز ارتفاعهما وتصريحه بصدق السوالب وكذب الموجبات يدل على ان النقيضين اذا اخذا قضيتين لم يجوز

ارتفاعهما ومن عرض المعترض به خیر اللاحقین صاحب الافق المبین علیه ای علی المحقق الدوانی بان ذلک اجتماعهما ای اجتماع النقیضین
لا ارتفاعهما کما افاده ذلک المحقق اذ نقیض سلب الوجود سلب سلب الوجود لا الوجود کیف والوجود من لوازمه ثم تفصیل الاعتراض علی ما فی
الحاشیة الزاهدیة علی شرح المواقف انه لیس ههنا ارتفاع النقیضین کما هو مظنون المحقق بل اجتماع النقیضین لان نقیض سلب الوجود اعنی
قولنا الماهیة من حیث هی هی لیست بموجودة سلب سلب الوجود وهو قولنا الماهیة من حیث هی هی لیست بلا موجودة ولیس نقیضه الوجود اعنی
قولنا الماهیة من حیث هی هی موجودة بل الوجود من لوازم النقیض فمتی صدقت السوالب کلها کما افاده المحقق اجتمع سلب الوجود وسلب
سلبه صدقا وهما نقیضان فاجتمعا فالموجبات وسائر مراتب الشفعیة من السوالب کسالب السالب کاذبة والاوتار منها ای من السوالب
کسالب السالب السالب صادقة وکانه ینادی من مکان بعید جواب لقوله من عترض قال فی الحاشیة اذ کلام المحقق فی المفردین
اذا جعلا محمولین ومناط الاعتراض علی اخذ النقیضین قضیتین واین ذلک من هذا انتهی هذا والتفصیل فی تعلیقنا المرضی وکون سلب السلب
دون الوجود نقیضا للسلب ای ما قال السید الباقر من ان نقیض سلب الوجود سلب سلب الوجود ولیس نقیضه الوجود مستنکر جدا فان
التناقض بین الشیئین من النسب المتکررة توضیحه ان العدم رفع الوجود فهو نقیضه بالاجماع فیکون الوجود ایضا نقیضا للعدم بمعنی انه
مرفوع به لان التناقض من النسب المتکررة فالمعتبر فی کون الشیئ نقیضا الشیئ کونه سلبا له او مسلوبا به وکون عدم العدم ایضا نقیضا للعدم
غیر مسلم عند ذلک المحقق الا اذ اخذ العدم المضاف الیه سلبا ثابتا وهذا لا یفید المعترض هذا والتفصیل فی بعض الحواشی ثم ان توهم
ان العدم بمعنی سلب الوجود سلبا بسیطا نقیضه سلب السلب بمعنی رفع العقد السلبی الملزوم لصدق الوجود لا بمعنی سلب السلب الثابت
فاذا صدق السلب البسیط وسلب السلب بذلک المعنی یلزم اجتماع النقیضین قطعا فازحه بقوله وورود السلب علی النسبة السلبیة دون
النسبة الایجابیة غیر معقول تفصیل الازاحة ان السلب عند المحققین فی العقود وارد علی الایجاب مطلقا واما بمعنی رفع النسبة السلبیة
فغیر معقول کیف ویلزم ح عند اتحاد الموضوع والمحمول باعتبار وحدة النسبة تثلیث القضایا وهو کما تری هذا والبسط فی المبسوطات
انتهی ای کلام الاستاذ فی حاشیته علی شرح المواقف اقول المقصود منه ابطال کلام جلال المحققین واثبات اعتراض خیر اللاحقین علی وجه
یتضمن رد استدلال المحقق الهروی نقیض الوجود رفعه بما هو رفع محض لما تلی علیک ان نقیض کل شیئ رفعه رفعا بسیطا الا ای لیس
نقیض الوجود رفعه بما هو رفع عدولی ای السلب الثابت اذ ثبوت السلب لا یعتبر فی کونه نقیضا اذ لو اعتبر فی ذلک لخرج النقیض عن
کونه نقیضا فنقیض الوجود المقید بقید فی المرتبة رفع الوجود فیها ای فی المرتبة علی طریق نفی المقید بالاضافة بان یکون فی المرتبة قیدا
للوجود لا للسلب فالنقیضان هما الوجود فی المرتبة ورفع ذلک الوجود المقید لا علی طریق النفی المقید بالتوصیف بان یکون فی المرتبة قیدا
للسالب للوجود وحاصل المقال ان قوله فی المرتبة فی قولنا سلب الوجود فی المرتبة اما ان یکون قید المضاف او یکون قیدا للمضاف الیه
فعلی الاول لا یکون نقیضا بل هو من العوارض وعلی الثانی نقیضا وارتفاعه محال اذ لیس هو من العوارض وما هو المحمول هو الثانی ای النفی المقید
وما هو النقیض هو الاول ای النفی المقید فارتفاع النقیضین محال مطلقا ای سواء کانا مفردین او قضیتین ویمتنع اجتماعهما فی جمیع المواطن
حتی مرتبة الماهیة اذ العدم الذی هو نقیض الوجود بمعنی رفعه المحض فی قوة السلب البسیط ومصداقه نفس الماهیة اذ هو لیس من العوارض
فلا یصح رفعه عن مرتبة الماهیة فی جمیع مواطن الواقع ومنها موطن نفس الماهیة من حیث هی هی فذلک التجویز ای تجویز ارتفاع النقیضین عن
مرتبة الماهیة المبنی علی اصل ای علی تقدیر کون السلب محمولا تجویز للفاسد ای تجویز ارتفاع النقیضین مبنی علی الفاسد وهو کون السلب المحمول نقیضا
فلا بد من الاعتبار بالسلب البسیط فلا یسقط الاعتراض بان ذلک اجتماع النقیضین لا ارتفاعهما فی الحاشیة تفصیله ان الاعتراض مبنی
علی امرین الاول ان نقیض کل شیئ رفعه بما هو رفع بلا اعتبار ثبوت الرفع فی نفسه او لشیئ والثانی ان اعتبار الحمل یخرج المحمول عن کونه نقیضا

فارتفاع النقیضین بما ہما نقیضان لا یکون الا بان یکذب ثبوت الوجود وسلب فی ذلک الثبوت معاً وہو یستلزم صدق الوجود وصدق ذلک
السلب معاً وہو اجتماع النقیضین وجواب الاستاد مبنی علی اعتبار الحمل وہو مما لا مدخل لہ فی اعتبار النقیضین وبالجملۃ اذا اعتبر الحمل فلا اعتراض
ولا ارتفاع النقیضین والا فالاعتراض قائم فتامل انتہت **قولہ فیہما** الاعتراض ای اعتراض باقر العلوم **قولہ فیہما** وہو اجتماع النقیضین لا ارتفاع
النقیضین کما ظنہ المحقق الدوانی ومعنی کون التناقض من النسب المتکررۃ المقصود منہ ازاحۃ مناقشۃ فی قول المعترض ان احدہما اذا کان
رفعاً للآخر کان الآخر مرفوعاً بہ لا ان المرفوع ایضاً نقیض بل النقیض حقیقۃ ہو الرفع الصریح فالنقیض الحقیقی لسلب الوجود ہو سلب سلب الوجود
لا الوجود نعم ہو من لوازم سلب سلب الوجود وفی قاعدۃ التکرر مسامحۃ باطلاق النقیض علی المرفوع کما سبق التلویح الیہ فی شرح قول
المصنف اعلم ان نقیض کل شیء آہ ثم ورود السلب علی السلب بما ہو سلب ای اللاشیء المحض بان لا یعتبر نحو من انحاء الثبوت کالتقرر
والوجود غیر معقول فان المرفوع اما ذات متجوہرۃ ای متقررۃ بالجعل البسیط او المرفوع ہو الوجود بناء علی ان السلب لیس مقصوراً نسبۃ الی الوجود
حتی لا یکون المرفوع ہی الذات المتجوہرۃ وذلک لما وعیت ان مرتبۃ الماہیۃ التی ہی اثر الجعل البسیط مقدمۃ علی الوجود فرفعہا المقابل لہا
یضاف الیہا لا الی الوجود ثم ذلک القول تعلیل للتعمیم المفہوم من قول الشارح اما ذات متجوہرۃ الخ وکلاہما ای تجوہر الذات والوجود منتفیان
فی السلب بما ہو سلب لا ان ورود السلب علی السلب لیس علی انہ ثابت للموضوع حتی یکون ذلک فی قوۃ السالبۃ السالبۃ المحمول بل علی انہ نسبۃ
سلبیۃ متقررۃ فی لحاظ العقل وہذا التقرر کاف لورود السلب ثم تفصیلہ علی ما فی الحاشیۃ ان السلب الثانی لیس فی قوۃ الموجبۃ السالبۃ المحمول
حتی یکون الاول ای سلب السلب فی قوۃ السالبۃ السالبۃ المحمول بل ہو ماخوذ علی انہ نسبۃ سلبیۃ فی العقد السالب ثم یرد علیہ السلب فہذا السلب
یکون رفعاً للعقد السالب کما فی قولنا لیس لیس زید بکاتب والایجاب من لوازمہ فتفکر انتہی ومرجعہ رفع العقد السالب والایجاب من لوازمہ
فیلزم اجتماع النقیضین وہو امر معقول **فی الحاشیۃ** ولما لم یکن لہ مفہوم محصل معتبر فی القضایا المقصودۃ اعتبر لازمہ وہو الایجاب انتہت
ہذا مبنی تحقیق المقام وتدقیقہ وتوضیح المرام وتنقیحہ **قولہ والطبیعی اعم آہ** قال المحقق الدوانی فی الحاشیۃ القدیمۃ لتصحیح تقسیم الماہیۃ الی المطلقۃ
والمخلوطۃ والمجردۃ وللاستخلاص عن لزوم تقسیم الشیء الی نفسہ والی غیرہ ان الانسان مثلاً وان کان متصلۃ کان معتبراً من حیث ہو ہو او من حیث
الاطلاق لا بان یکون الاطلاق قیداً حتی ینقلب المطلقۃ الی المخلوطۃ الا ان العقل قد ینظر الیہ ای الی الانسان من غیر نظر الی ہذا الاعتبار ای اعتبار
الاطلاق وقسمہ الی المعتبر بہذا الاعتبار وہی المطلقۃ والی المعتبر بالنحوین الآخرین اے المخلوطۃ والمجردۃ فاستبان الفرق بین المقسم والاقسام
فتقسیم الشیء الی نفسہ والی غیرہ غیر لازم ونظیر ذلک ان قسمۃ الانسان الی الانسان الکلی والجزئی صحیح مع ان الانسان الذی ہو المقسم
ہو الکلی فی الواقع لکن لم یعتبر الکلیۃ فی کونہ مقسماً بخلاف القسم اعنی الکلی فان الکلیۃ فیہ ملحوظۃ فلا یلزم تقسیم الشیء الی نفسہ والی غیرہ وہکذا
تقسیم الانسان الی الانسان المعلوم والانسان المجہول صحیح مع ان المقسم ہو المعلوم فی الواقع لکن لم یعتبر فیہ وصف المعلومیۃ بخلاف
القسم فالمحذور غیر لازم فادرک **قال فی الحاشیۃ** ومن ہہنا یفہم ان المقسم نفس الانسان مثلاً من غیر ملاحظۃ اعتبار آخر اعنی
موضوع المہملۃ وقد مر تفصیلہ فتذکر انتہی **قولہ فیہا** ومن ہہنا یفہم آہ فان المحقق الدوانی لما جعل المعتبر بہذا الاعتبار قسماً فلا بد ان یکون المقسم
غیرہ وہو لیس الا موضوع المہملۃ القدمائیۃ **قولہ فمذہب المحققین آہ** قال الشیخ الرئیس فی الٰہیات الشفاء ثم المقصود من نقل کلامہ
الاستدلال علی وجود الکلی الطبیعی فی الخارج وتخطئۃ من زعم ان مراد من قال بوجود الطبائع فی الاعیان ان اشخاصہا موجودۃ فیہا
بان کلام الرئیس نص فی ان مرادہم وجود الطبیعۃ من حیث ہی وکما ان زیداً موجود فی الخارج فکذا الحیوان بما ہو حیوان ان الحیوان بما ہو
حیوان ای مع قطع النظر عن غیرہ لا بشرط شیء موجود فی الخارج واستدل علیہ الرئیس بقولہ لانہ اذا کان ہذا الشخص حیواناً فحیوان ما ای
الفرد المنتشر من طبیعۃ الحیوان موجود فی الخارج فالحیوان الذی ہو طبیعۃ من الطبائع جزء من حیوان ما موجود فی الخارج فان جزء الجزء

يكون موجودا وتلخيص المقال ان الحيوان لابشرط شيء جزء هذا الحيوان في الملاحظة التفصيلية ومن البين ان حقيقة الشيء لاتختلف بحسب
الملاحظة فحيث وجد هذا الحيوان وجب ان يوجد الحيوان بما هو حيوان ثم بالغ الشيخ الرئيس في التشنيع على من زعم ان الموجود في الخارج هو الحيوان
فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال الشيخ ان الحيوان بشرط ان لايكون معه شيء آخر لاوجود له لامتناع الماهية المجردة واما الحيوان لابشرط
شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه اي الحيوان في حقيقته بلا شرط شيء آخر وان كان معه الف شروط تقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية
اي من حيث انه حيوان مع عزل النظر عن غيره موجود في الاعيان لما كان لمتوهم ان يتوهم انا اذا كان الحيوان بما هو حيوان موجودا في الخارج يلزم
ان يكون من قبيل المجردات لا الماديات وبطلان التالي غير خفي ازاحه الشيخ بقوله وليس يستوجب ذلك اي كون الحيوان بما هو حيوان موجودا
ان يكون مفارقا عن المادة بل الحيوان الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنف من خارج بشرائط واحوال خلاصة
الازاحة انه انما يلزم كون الحيوان بما هو حيوان على تقدير كونه موجودا في الاعيان من قبيل المجردات لو كان موجودا مستقلا واما اذا كان موجودا في
ضمن الماهية المكتنفة بالعوارض المادية فكلا وحاشا كما لايخفى انتهى كلام الشيخ وبالجملة فليس مراد المؤمنين المصدقين المعترفين بوجود الطبائع
في الخارج وجود اشخاصها فقط كما زعم البعض اي المحقق التفتازاني والسيد السند تبعا للمتاخرين من الحكماء فانهم ذهبوا الى ان الكلي
الطبيعي ليس بموجود في الخارج وانما الموجود فيه هي الاشخاص فقط فان الشخص كزيد مثلا اذا وجد في الخارج فهو في حد ذاته حيوان وناطق فكل
واحد منهما اي من الحيوان والناطق موجود ايضا بعين وجوده اي وجود زيد والا اي وان لم يكن كل منهما موجودا يلزم افتراق الشيء عن نفسه
تقريره ان الاشخاص موجودة ولا ارتياب في ان بعضها يشارك بعضا آخر دون بعض في امر مع قطع النظر عن الوجود وما يتبعه من العوارض
فذلك الامر المشترك يتقوم به تلك الاشخاص في حد ذاتها ولابد من وجوده اينما وجدت والا لم تكن متقومة به فاستبان ان الكلي الطبيعي لو لم يكن
موجودا بعين وجود الاشخاص يلزم افتراقه عن نفسه لانه الماهية للاشخاص فيكون موجودا بوجودها البتة فان ما به هو هو زيد اي الماهية التي بها
زيد زيد هو الحيوان الناطق فيكون كل منهما موجودا بوجود زيد البتة والا لم يكن زيد موجودا والفرض ان ما به زيد زيد معدوم فتحقق بانه كما
ان زيدا موجود فكذلك الحيوان والناطق موجودان فادرك ثم لما فرغ الشارح عن اثبات وجود الكلي الطبيعي في الخارج حان ان يشرع
في بيان نسبة وجود الطبيعة الى وجود الاشخاص فقال ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة اقدم بالذات اي بحسب العقل فان العقل اذا نسب الوجود
الى الطبيعة الكلية والى الاشخاص حكم بان الاول اي الاول من الثاني واقدم عليه ثم المراد من الطبيعة هو الكلي والشيء المطلق لا مع وصف الكلية
والاطلاق العارض في اعتبار العقل فانه لانزاع في عدم وجود الطبيعة من حيث انها معروضة للكلية في الخارج بل انما النزاع في وجود ذات
المعروض فيه مع عزل النظر عن الكلية والاطلاق واما مطلق الشيء اعني موضوع المهملة القدمائية فليس امرا واحدا بل هو مستجمع للوحدة والكثرة
ومشتمل عليهما ومنقسم الى جميع الاعتبارات هذا توضيح الحاشية بل اقدم بالزمان ايضا كما هو بالذات كما في الحوادث اليومية اي الزمانية
فان الانسان موجود قبل وجود زيد مثلا من متعلق باقدم نسبته اي الوجود الى الاشخاص فللطبيعة من حيث هي هي بالقياس الى الاشخاص جهتان
احدهما جهة المغايرة اي مغايرة الطبيعة مع الاشخاص والتقدم اي تقديم الطبيعة على الاشخاص وهي اي الطبيعة بهذه الجهة المذكورة مجردة فان توهم
ان الماهية المجردة مما يمتنع وجوده بالاتفاق فلو فعه بقوله بمعنى ان حكم التقدم يصدق عليها اي على الطبيعة لا من حيث الخلط بالعوارض
المشخصة فهي مجردة بهذا الاعتبار واما امتناعها فباعتبار آخر فادرك وآخرهما جهة الاتحاد من حيث الخلط اي خلط الطبيعة مع العوارض
المشخصة زبدة المقال ان الطبيعة الكلية اذا لوحظت مجردة تكون مغايرة للطبيعة الشخصية ومتقدمة عليها من حيث الوجود واذا لوحظت
مخلوطة تكون متحدة معها ويمكن الاستدلال هذا الاستدلال اورده باقر العلوم في القبسات على وجود الطبيعة من حيث هي هي بان طبيعة
الحيوان المرسل بما هو حيوان مثلا ليس مما هو متعلق الذات بمادة ومدة اي زمان وذلك لان الشيء المبهم لايصلح للتعلق بهما بحسب الذات

بل انما یتعلق بہما الحیوان المعین المتخصص ثم المراد بالمادة اعم من ان تکون موضوعا او ہیولی او بدنا فالاول علی تقدیر کون الحادث
عرضا والثانی علی تقدیر کونہ صورة والثالث اذا کان الحادث نفسا وجملة الکلام انہ قد تقرر فی الفلسفة الاولی ان کل حادث زمانی فلہ
تعلق بالمادة بالمعنی الاعم المذکور وتعلق بالمدة فلا یکون الحیوان المرسل مرہون الوجود بالامکان الاستعدادی الذی ہو قوة المادة واستعدادہا
تقیسا الی حصول الشیء المستعد لہ المقوی علیہ فالامکان الذاتی الذی ہو المقابل للضرورة وعبارة عن سلب ضرورتی التقرر واللاتقرر بحسب
نفس مرتبة سلبا بسیطا ہناک ای فی الحیوان المرسل ملاک ای مدار فیضان الوجود عن المفیض الحق تعالی فاذا کان ہذا الحیوان المتعلق بالمادة
فائض الوجود عن جود المفیض الحق باستدعاء استعداد المادة کان الحیوان المرسل احق بالفیضان لاستحقاق الامکان الذاتی للمناسبة التامة
بین المفیض والمستفیض باعتبار التعریة عن الاستعداد المفضی الی المادة ثم توضیح الاستدلال علی ما فی بعض الحواشی ان الحیوان المقترن مع المادة
وتوابعہا لما کان موجودا فالحیوان المطلق المجرد عنہا اولی بان یکون موجودا بفیضانہ عن جود الحق سبحانہ واستحقاقہ للوجود لیس الا بسبب الامکان
الذاتی لہ بخلاف المخلوط بالمادة وتوابعہا فان سبب استحقاقہ ہو الامکان الاستعدادی المؤخر عن الامکان الذاتی فہو لا یکون موجودا بمجرد
الامکان الذاتی ما لم یتحقق فیہ الاستعداد ولذا یقال لوجود الطبیعة من حیث ہو الطبیعة وجود الہی ووجود قبل الکثرة ویقال لوجود الشخص
من حیث ہو لہ وجود طبیعی ووجود بعد الکثرة لان سبب وجودہ بما ہو حیوان عنایة اللہ تعالی واما کونہ مع مادة وعوارض وان کان بعنایتہ تعالی
فہو ینسب الی الطبیعة الجزئیة وتوضیح المقام ان الامکان الذاتی من احوال الموجود الممکن باعتبار الماہیة المرسلة المطلقة المجردة عن
الہیولانیة ولواحقہا فہی ای الماہیة المرسلة من اول المتقررات ای الموجودات بافاضة الجواد المطلق باقتضاء طباع الامکان الذاتی بالنسبة
متعلق بقولہ اول الی جزئیاتہا المرہونة بتوارد الاستعدادات فلیس فی الخارج الا الماہیة والوجود والتشخص منتزعان عنہا ای عن الماہیة
المرسلة یعنی ان الموجود حقیقة انما ہی الماہیة الکلیة واما التشخص والوجود فمنتزعان عنہا فہما موجودان بمنشأ انتزاعہما باعتبار استنادہا الی الجاعل
الحق وبان عطف علی قولہ بان طبیعة الحیوان الخ فہو دلیل آخر علی وجود الطبیعة من حیث ہی ہی کذا فی الحاشیة الامکان الذاتی اساس الکثرة
فی نفس الممکن باعتبار الماہیة والوجود یعنی ان الامکان الذاتی مقتضاہ ان یکون ماہیة الممکن مغایرا لوجودہ کما ان الوجوب یقتضی اتحادہما
واما التشخص فہو اما عین الوجود کما ہو مأثور المحققین او یلازمہ ای التشخص مغایر للوجود کما ہو مذہب غیرہم فالموجود الممکن لہ ماہیة وراء انیتہ
ای وجودہ فہی ای الماہیة موجودة بالضرورة والا لم یوجد التشخص اصلا فتفکر ثم تفصیل ہذا الدلیل ان الواجب تعالی لیست الکثرة فیہ لما تقرر فی
مدارک الحکماء ان وجودہ عین ذاتہ بخلاف الممکن فان کل ممکن لہ زوج ترکیبی من الماہیة والوجود واما التشخص فہو اما عین الوجود او لازمہ فکما ان الوجود
زائد علی ذات الممکن فکذلک التشخص فکل موجود ممکن وان کان واحدا لکنہ لا یخلو عن الاثنینیة باعتبار الماہیة والوجود ولا وحدة علی الحقیقة واذا کان
الممکن عبارة عن الماہیة والوجود کلیہما فلا محالة یستلزم وجود الممکن وجود الماہیة فان سبیل الماہیة سبیل الاجزاء ومن البین ان وجود الکل
مستلزم لوجود الاجزاء فیکون الماہیة موجودة والا لم یوجد التشخص لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم کذا فی بعض الشروح قولہ والموجود
اثنان آہ ای الطبیعة من حیث ہی ہی والتشخص وکلاہما موجودان بوجود واحد آہ ثم کیف یتصور قیام الوجود الواحد مع الاثنین اعنی الطبیعة الکلیة
لانہ ان قام بکل واحد منہما لزم حلول شیء واحد بعینہ فی محال متعددة وان قام بمجموعہما من حیث ہو مجموع لزم وجود الکل بدون وجود اجزائہ
وکلاہما محال وقد تقرر بان وحدة العارض تنافی تعدد المعروض فکیف یکون الوجود الواحد عارضا لمعروضین فجملة المرام ان قول المصنف
فالوجود بالذات واحد والموجود اثنان غیر صحیح فادفعہ بقول الشارح بمعنی ان فی الخارج موجودا واحدا لا موجودان متغایران حتی یلزم المحال وذلک
لان الطبیعة لا توجد فی الخارج مجردة عن التشخص ولواحقہ بل انما توجد من حیث الاقتران بہا واذن یکون الوجود واحدا بالذات والموجود ایضا کذلک
والمراد من قول المصنف والموجود اثنان انہ یحللہ العقل الی امرین احدہما الطبیعة من حیث ہی ہی ای مع قطع النظر عن الاقتران بالتشخص والثانی

المخلوطة بالعوارض الشخصية فالاثنينية انما هي في ظرف الخلط والتعرية وهو الذهن فان له قدرة على التخليط والتعرية والوحدة في موطن الاختلاط
وهو الخارج لامتناع وجود المبهم فيه وتحقيق المقام على ما افاده المعلم الاول للحكمة اليمانية اي خير اللاحقين في الافق المبين ثم المقصود منه ازالة
ما يتوهم من انه كيف يصح كون الطبيعة المخلوطة بالعوارض الشخصية مغايرة ومقابلة للطبيعة من حيث هي هي والحال ان تلك الطبيعة المتحققة في
ضمن هذه الطبيعة لكونها عارية واستلزام تحقق الخاص لتحقق العام مما لا سترة فيه والا يلزم انفكاك الخاص عن العام ان الطبيعة وان كانت
عين الفرد في جميع مواطن اي ظروف الوجود من الخارج والذهن لكن للعقل ان يأخذها اي الطبيعة تارة من حيث الخلط بالمشخصات
والتعيين واخرى من حيث التعرية عن المشخصات والابهام ويضع العقل بينهما اي بين الطبيعة والفرد اثنينية ما اي مغايرة ما اذ الفرد دليل
لكون الفرد والطبيعة متمايزين في هذه الملاحظة مع كونهما متخالطين في نفس الامر في هذه الملاحظة اي ملاحظة الخلط وان كان مخلوطا بها اي
بالطبيعة في نفس الامر لانها اي لان الطبيعة ماخوذة لا بشرط شيء ولم تاب في ذاتها عن ان يكون معها شرط او لا يكون فتحققت الطبيعة
الماخوذة لا بشرط شيء بوجود اي تحقق الطبيعة بشرط شيء لما دريت ان العام تحقق بتحقق الخاص في اي ظرف من الذهن والخارج كانت اي
وجدت ولو وصلية في هذا اللحاظ اي لحاظ لا بشرط شيء لكن استدراك عن قوله وان كان مخلوطا بها لما كان هذا اللحاظ اي لحاظ الفردية اعتبارا
للطبيعة بشرط شيء من حيث خصوص بعينها حتى ان اصل الطبيعة لا بشرط شيء مفصولة عنها اي عن الطبيعة بشرط شيء ريثما بالراء المهملة المفتوحة
والياء التحتانية الساكنة والثاء المثلثة بمعنى الحين ولفظة ما مصدرية او زائدة على اختلاف القولين اي حين ما تلحظ الطبيعة بذلك اللحاظ
صح ايضا جواب لما ان يحكم عليها اي على الطبيعة بالتعرية فيه بحسبه اي بحسب ذلك اللحاظ فهذه الملاحظة ظرف للخلط والتعرية باعتبارين
توضيحه على ما في بعض الحواشي انه اذا لوحظ الفرد بخصوصه كان الطبيعة لا بشرط شيء مفصولة في هذا اللحاظ والا يلزم اجتماع العموم والخصوص
في شيء واحد من غير تغاير اصلا فيلزم عدم الفرق بين الفرد والطبيعة ففي هذا اللحاظ يصح ان يحكم على الطبيعة المطلقة بالتجرد عن خصوصية الفرد
وان كانت مخلوطة معها في نفس الامر في هذا اللحاظ ايضا فصار هذا اللحاظ ظرفا للتعرية اذا نظر الى خصوصه واذا نظر الى كونه من مواطن الواقع
مع قطع النظر عن اعتبار خصوصه كان هو ظرفا لخلط الفرد بالماهية من حيث هي فان قلت يلزم تحقق الفرد بدون الطبيعة في نفس الامر
بحسب هذا اللحاظ لان هذا اللحاظ ايضا من مواطن نفس الامر قلت ان هذا النظر اي اللحاظ وان كان من انحاء نفس الامر لكن تلك اي نفس الامر
اوسع من هذا اي هذا اللحاظ كالبلد مثلا اوسع من دار من دورها فنفس الامر بمنزلة البلد ومرتبة اللحاظ بمنزلة الدار واللازم تحقق الفرد بدونها
اي بدون الطبيعة في هذا اللحاظ دون تلك اي نفس الامر والخرق في ارتكاب تلك دون هذا قال في الحاشية يعني خرق الحكم وهو امتناع
انفكاك الطبيعة عن الفرد انما يلزم لو ارتكبنا بانفكاكها عنه في نفس الامر بان ترتفع عنه في جميع مواطنها ولا يلزم من الانفكاك في لحاظ بعينه خرق ذلك
الحكم انتهى وايضا جواب آخر للاعتراض المصدر بقوله فان قلت ان هذا اللحاظ انما يكون من مواطن الواقع من حيث انه وجود لا من عمل العقل اي
تصرفه لا من حيث خصوص هذا الاعتبار ولزم تحقق الفرد بدونها اي بدون الطبيعة فيه اي في ذلك اللحاظ من حيث خصوصه لا بالاعتبار الاول وهذا
اصل غامض اي خفي كامل الخفاء وتوضيحه على ما في بعض الحواشي ان اللحاظ له اعتباران الاول اعتبار كونه موجودا بدون تصرف العقل فيه وهذا الوجود
في نفس الامر سواء يفرضه الفارض اولا والثاني خصوصية هذا الاعتبار وتحقق الفرد بدون الطبيعة انما يلزم بالنظر الى الاعتبار الثاني لا بالنظر الى الاول
والمحال هو هذا دون ذلك انتهى ثم ان من القائلين بوجود الطبيعي في الخارج ذهب الى تعددها اي تعدد الطبيعة بالذات بحسب تعدد الوجودات اي وجودات
الاشخاص بالذات وزعم انها لا وحدة لها اي للطبيعة بالذات وذلك لان مناط التعدد بالذات تعدد الوجود فالطبيعة اذا كانت موجودة بالذات
بعين وجودات الاشخاص كانت لها وجودات متعددة بالذات فكما يوصف الافراد بالتعدد فكذا الطبيعة هذا والتفصيل في تعليقتنا المرضي ثم
زيف الشارح ذلك الزعم بقوله وليست الطبيعة كذلك اي عدم كون الطبيعة واحدة بالذات اذ هي اي الطبيعة واحدة ايضا بالذات

اى كما انها متعددة بالذات اذ هى متحدة مع الاشخاص كذلك انها متحدة مع الطبيعة المطلقة فلها وحدة بالذات بحسب وحدة الطبيعة الملحوظة
بكونها لا بشرط شئ ولها تعدد بالذات بحسب تعدد الاشخاص اذ ليس لها على هذا التقدير اعتبار زائد على الطبيعة فلا يابى العقل عن اسناد التعدد

اليها فانها اى الطبيعة اذا اخذت من حيث العموم والاطلاق كما فى موضوع القضية الطبيعية كانت واحدة بالذات ولها التعدد بالعرض
اذ لا يصح استناد احكام الاشخاص اليها اى الى الطبيعة المطلقة على ما يستدعى لحاظ اطلاقها واعتبار عمومها فتفكر لان اعتبار العموم والاطلاق
مناف لاعتبار الخصوص فلا يصح اجراء الاحكام التى منشؤها الخصوص على العام من حيث هو عام **قوله** ومن ذهب منهم آه قيل القائل
هو رئيس المتكلمين فخر الملة والدين انه اى التعين وجودى تفصيل المرام على ما ذكرنا فى التعليق المرضى ان الوجودى يطلق فى المشهور على ثلثة
معان الاول ما لا يكون السلب جزءا لمفهومه والثانى ما من شانه الوجود الخارجى والثالث الموجود الخارجى والعدمى يطلق على ما يقابلها
والفرق بين تلك المعانى ان المعنى الاول من الوجودى اعم من الثانى والثانى اعم من الثالث واما المعنى الاول من العدم فهو اخص
من الثانى وهو اخص من الثالث لان سلب الاعم يكون اخص من سلب الاخص فالظاهر ان المراد بوجودية التعين وعدميته هو المعنى الثانى
والثالث كما يدل عليه ادلة الطرفين هذا بناء على دخوله فى قوام الاشخاص الموجودة يعنى ان التعين جزء للاشخاص الموجودة فى الخارج ومن
البين ان جزء الموجود فى الخارج موجود فى الخارج وقد يقرر بطريق البسط بان زيدا مثلا موجود فى الخارج وليس مفهومه الانسان فقط
والا لزم صدقه على عمرو كما يصدق على عمرو انه انسان فاستبان ان زيدا عبارة عن الانسان مع شئ آخر وهو التشخص فيكون ذلك الشئ
جزء زيد فيكون موجودا فى الخارج فادرك ورد ذلك الدليل بانه لو كان التعين كذلك اى داخلا فى قوام الاشخاص الموجودة فلا يخلو اما
ان يكون التشخص جزءا عقليا للشخص فيلزم اما حمل التشخص على الشخص بهو هو اى بالمواطاة كما فى سائر الاجزاء العقلية او يكون جزءا خارجيا
فيلزم امتناع حمل الطبيعة عليه اى على الشخص كما فى الاجزاء الخارجية لان الاجزاء الخارجية لا يصح حملها على الكل وكذا فيما بينها ثم استدل على هذا
الامتناع بقوله اذ يستحيل كون احد الجزئين عقليا ذهنيا والجزء الآخر عينيا خارجيا واذن يكون الطبيعة ايضا جزءا خارجيا فيمتنع حملها على
الشخص وهو كما ترى فانه يقال زيد انسان او حيوان وقد يقال ان المقصود من ذلك القول ازاحة توهم عسى ان يتوهم يحتمل ان يكون
التشخص جزءا خارجيا والطبيعة جزءا عقليا فلا يلزم التاليان المحالان المذكوران وتوضيح الازاحة ان ذلك الاحتمال لا سبيل له الى السداد
بما ملى عليك ان الجزئية الذهنية عبارة عن اتحاد جزء مع الآخر وكذا مع الكل فى الوجود حتى تحقق الحمل بينهما والجزئية الخارجية بخلاف تلك فخارجية احد الجزئين
توجب خارجية الآخر فان التغاير من النسب المتكررة فلا يتصور ان يكون احدهما مغايرا للآخر ولا يكون الآخر مغايرا له وكذا ذهنية احدهما توجب
ذهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة فلا يعقل ان يكون احدهما متحدا مع الآخر ولا يكون الآخر متحدا معه فاستبان ان جميع اجزاء
المركب لا تخلو اما ان تكون عقلية او خارجية وعلى كلا التقديرين يلزم المحالان المذكوران فالايراد المذكور تام والدليل السالف ضعيف واجيب عنه

اى عن ذلك الرد بانه اى التعين محمول باعتبار اى اخذه لا بشرط شئ وغير محمول باعتبار آخر اى اخذه بشرط لا شئ كما فى المادة والصورة من
غير فرق فانهما تحملان على تقدير كونهما ماخوذتين لا بشرط شئ ولا تحملان اذا اخذتا بشرط لا شئ هذا وان اشتهيت الخبرة على توضيح المرام فارجع
الى التعليق المرضى وفيه اى فى الجواب نظر لانه لو كان التعين موجودا فلا يخلو اما ان يكون واجبا فلم يكن جزء الشئ من الممكنات لاستحالة كونه تعالى
جزءا له كما تقرر فى مقره بحيث يتحد معه اى مع شئ من الممكنات فى الذات والوجود مع كونه متحدا معها لان الكلام فى الاجزاء المحمولة او يكون ممكنا وهذا
بينه بقوله وان كان التعين ممكنا فله اى للتعين ماهية كلية مشتركة بين التعينات ووجود خاص كما يستدعيه طباع الامكان فله اى للتعين تشخص آخر
يميزه عن سائر الممكنات وينقل الكلام اليه اى الى التشخص الآخر بان يقال له ايضا ماهية ووجود وهكذا فيلزم التسلسل فى الموجودات فان المستدل معترف

بوجودية التعين لا يقال اى فى جواب النظر لم لا يجوز ان يكون التعين واجبا ويكون من الاجزاء العينية الخارجية المتميزة بحسب الذات عن الوجود

فلا يلزم ح اتحاده مع الممكنات في الذات والوجود لانا نقول فح اي حين كان التعين واجبا تميزا عن الكل يلزم ان يكون للنوع الذي هو جزء

آخر من تشخص الممكن تشخص آخر غير تشخص الجزء الواجب بناء على ان التشخص هو الوجود او لازمه فاذا كان الوجودان متغايرين كما فرض المعترض انه من

الاجزاء العينية المتميزة بحسب الذات والوجود وايضا لا يتصور اتحاد الوجودين لان وجود الواجب تعالى عين ذاته بخلاف وجود الممكنات كان تشخص

احدهما غير تشخص الآخر البتة وانما الكلام في تشخص ذلك النوع فينتقل الكلام الى هذا التشخص بانه اما واجب او ممكن كما عرفت آنفا فالحق

ان التشخص بالمعنى المصدري سواء كان بمعنى امتناع الاشتراك او بمعنى الامتياز عن الغير لكن الاول يحصل بالحصول في الذهن ويختلف باختلاف

الادراك والثاني يحصل بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب تعالى امر عدمي اي اعتباري فيسد مسد المانه ليس المراد بالعدمي ما يكون السلب جزأ من مفهومه

وعنوان لما به التشخص وهو التشخص الحقيقي الموجود بذاته الواجب لذاته قال القاري هوية الشيء وتعينه وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد كلها

واحد يعني ان الحيثية التي بها يصير الشيء موجودا هي بعينها حيثية بها يصير الشيء متعينا وواحدا فان الوجود والتعين والوحدة مفهومات متغايرة وما به

الوجود وما به التعين امر واحد فقط فالموجود في الخارج نفس الماهية الممكنة بجعله تعالى اياها جعلا بسيطا كما هو الحق المتصور بالدليل فهي اي

الماهية كما هي موجودة في الخارج من حيث الاستناد اليه تعالى كذلك هي متشخصة من تلك الحيثية اي حيثية الاستناد فما به الموجودية هو ما به التشخص

والامتياز وبهذا المعنى اي معنى ما به الموجودية يكون التشخص هو الوجود فلكل شخص وجود ارتباط خاص معه تعالى يترتب عليه الامتياز عما عداه كما

ان له ارتباطا خاصا به يصير مبدأ الآثار وان متصلا لم نعلم كنه ذلك الارتباط المخصوص به اي بكل شخص موجود قال الحكماء الذاهبون الى وجودية التعين

الماهية الممكنة اما مجردة اي غير متعلقة بالمادة اصلا لا في الوجود ولا في الاستكمال فلا يرد بالنفس الناطقة فتامل كذا في الحاشية قوله فيها

فلا يرد ما تقرر الورود ان النفس الناطقة مع كونها مجردة غير منحصرة ماهيتها في فرد واحد وجه عدم الورود ان المراد بالتجرد ان لا يكون الماهية

متعلقة بالمادة اصلا لا في الوجود ولا في الاستكمال وظاهر ان النفس الناطقة ليست مجردة بهذا المعنى فانها في استكمالها مفتقرة الى البدن

فلها اي للماهية المجردة بحسب وحدتها البحتة العارضة لها بسبب البساطة تعلق خاص واحد بجاعلها يترتب عليه اي على التعلق الخاص وحدة

الوجود ووحدة التشخص فتنحصر تلك الماهية في فرد واحد يعني اذا لم يكن لها الا تعلق واحد بالجاعل فلا بد وان يكون تلك الماهية الممكنة منحصرة

في فرد واحد لان تلك الماهية علة لذلك التعين فلو انفكت عن ذلك التعين بان يوجد فيها تشخص آخر غير الاول لزم تخلف المعلول عن العلة وهو

كما ترى فانها اذا لم تتعلق لشيء غير ذاتها فمصحح الموجودية والتشخص انما هي اي المصحح والتانيث لرعاية الخبر نفسها الممكنة فقط فانه لا محل للماهية

المجردة فلا يكون المحل علة للتشخص فلا بد وان يكون علة التشخص هي الماهية نفسها واذ هي واحدة فيلزم انحصار الماهية المذكورة في تشخص واحد

كما عرفت آنفا هذا او البسط في التعليق المرضي واما متعلقة بالمادة معطوف على قوله اما مجردة فان كانت المادة واحدة بالتشخص لا تتعدد فيها اصلا

لا بالذات ولا بالعرض كمادة كل فلك بالقياس الى متنوعها فان متنوع كل فلك اعني الصورة النوعية تقتضي المادة المخصوصة بذلك الفلك فهي

اي الماهية المتعلقة بالمادة المذكورة ايضا منحصرة في فرد اي كانت الماهية المجردة منحصرة في فرد واحد افرادها بحسب وحدتها التشخصية وتعددا

الواحد لا يوجب تكثر الصور الحالة فيها او تكون المادة متعددة بالذات كهيوليات الافلاك بالقياس الى صورتها الجرمية لما وعيت

ان الصورة الجسمية للافلاك كلها واحدة مشتركة بينها وبين موادها فيتعدد افراد ما يحل فيها اي في المادة وذلك لان علة تشخصها محالها ومواده

القابلة لها فيتعدد افراد الصورة الجرمية بحسب تعدد محالها فكل فرد من الصورة الجسمية الحال في هيولى من تلك الهيوليات له تعين وذلك

التعين معلل بهذه الهيولى او متعددة بالعرض باعراض تلحقها اي المادة من تلقاء استعدادات متعاقبة مختلفة بالقرب والبعد كهيولى العناصر

فان لها وحدة شخصية مبهمة بالذات اي بالقياس الى تشخصها الحقيقي الحاصل في ضمن اشخاص الاجسام العنصرية مستندة الى ماهيتها

اي ماهية الهيولى لا الى الصورة الحالة فيها وتعدد تشخصها بالعرض اي بواسطة ابعاضها مستندا الى اعراض تلحقها من استعدادات متعا

الی غیر النهایة بحیث یکون کل استعداد سابق معدا للاحق وهذه الاستعدادات لیست مجتمعة بل متعاقبة فالتسلسل المستحیل غیر لازم فلها ای
لهیولی العناصر تعین بالذات وتعینات بالعرض وهذه التعینات ای بالعرض مناط تعینات الاشخاص الحالة فیها کما ان التعین الاول
مناط تعین العوارض اللاحقة بها ثم اعلم ان هذا کله ماخوذ مما افاده المحقق الهروی فی حاشیة علی شرح المواقف حیث قال تحقیقه ان الهیولی العنصریة
لها وحدة شخصیة مبهمة مستندة الی ماهیاتها وتعدد شخصی بالعرض مستند الی اعراض تلحقها الاستعدادات متعاقبة وهذا التعدد الشخصی سبب لتعدد
الاشخاص الحالة فیها فان النوع الذی یتعدد اشخاصه یحتاج فی تعدده الی المادة سواء کان تعدده بالذات او بالعرض فللمادة العنصریة تعدد بالذات
مستند الی ماهیاتها وتعینها بالعرض مستند الی العوارض اللاحقة لها وهذه التعینات منشأ لتعینات الاشخاص الحالة فیها کما ان التعین الاول
منشأ لتعینات العوارض اللاحقة لها انتهی وبالجملة ان الوجود الخاص مناط التشخص ای المشخص هو الوجود الخاص فالشیء الممکن الذی وجوده فی نفسه غیر متعلق
بشیء بل بحسب وحدته البحتة تعلق خاص بجاعلها یترتب علیه وحدة الوجود والتشخص متعین بذاته ومصحح للتشخص بنفسه من تلقاء جانب افاضة الجاعل
الحق فینحصر ذلک الشیء فی فرد واحد لان المحل لیس علة تعینه وهذا لان المحل لغیر المادی فالعلة اما الماهیة نفسها او ما یلزمها فیلزم الانحصار کما دریت فی
الدرس السالف هذا وان اشتهیت التفصیل فارجع الی التعلیق المرضی والشیء الذی وجوده فی نفسه هو وجوده لمحله کوجود الاعراض لموضوعاتها ووجود الصور
الجرمیة لموادها فمحله من حیث ان ذلک الشیء موجود وحال فیه ای فی المحل سبب مصحح لتعینه واما المحل فلیس متعینا بما یحل فیه لانه ما لم یتعین فی نفسه لم یتصور
حلول شیء فیه فلو کان تعینه بما حل فیه یلزم الدور فیکون ذلک الشیء متعددا بتعدده ای بتعدد المحل اذ تعدد محله سواء کان بالذات او بالعرض
یستدعی تعدده وانحاء الارتباط بجاعله ای جاعل المحل فاولات المحل من الحقائق ای الحقائق التی هی ذوات محل یعنی الحقائق الحالة فی المحل
کالصور والاعراض تتکثر بکثرة الحوامل ای المحال سواء کان التکثر بالذات او بالعرض وقد تتکثر ای الحقائق الحالة بالزمان ای بتعدد الزمان
حین اتحاد المحل ایضا کعرضین متماثلین کالسوادین اذا حصل احدهما فی موضوع واحد بعد بطلان العرض الآخر لاستحالة اجتماع المثلین
فالمحل من المشخصات علی صیغة اسم الفاعل بمعنی ما یحتاج الیه نحو الوجود والتشخص یعنی لا یحصل الوجود الذی هو التشخص لتلک الحقائق بدون
المحل والزمان منها ای من المشخصات فان توهم انه کیف یصح کون الزمان من المشخصات والا یلزم تبدل الشخص بتبدل الزمان وهو کما تری
ازیح بقول الشارح بمعنی انه ای الزمان من اماراتها ای من علامات المشخصات ومن مصححات عروض المشخصات المختلفة ومناط الامتیاز
فی لحاظ العقل ولیس الزمان من المشخصات المعتبرة فی الوجود حتی یلزم ذلک التبدل علاوة علی انه علاوة وازاحة اخری لذلک الوهم یصح ان یجعل
الزمان من اعتبارات ذات المحل ومن متممات محلیته ای بان یجعل الزمان جزءا من المحل بالاضافة الیهما ای الی العرضین المتماثلین فمحل
العرض الواحد منهما هو المجموع اعنی الموضوع والزمان لا الموضوع وحده فمحله یختلف باختلاف جزئه وهو الزمان بما لا یخفی علیک انه یختلف الکل
باختلاف الجزء فیرجع الامر الی تکثر الحیثیة التقییدیة الموجبة لاختلاف المحل ذاتا ما لتعاقب الاستعدادات وتعددها فتفصیله ان ههنا ثلث
حرکات ای حرکات مستمرة تفرض فی کل منها اجزاء جزئیة ولیس هناک اجزاء بالفعل **فی الحاشیة** اعلم ان ههنا سلسلة رابعة من حرکات النفس
المنطبعة فی التخیلات ترکت ذکرها لان ذکر حرکة النفس المجردة الفلکیة فی الارادات مغنیة عن ذکرها لاستتباعها لها فکان ذکرها متضمنا لذکرها انتهت الحرکة
الاولی حرکة النفس الفلکیة فی الارادات والحرکة الثانیة حرکة الاجرام الفلکیة فی الاوضاع والثالثة حرکة للمادة العنصریة فی الاستعدادات فالاولی
وهی حرکة النفس الفلکیة فی الارادات سبب لوجود الثانیة ای حرکة الاجرام الفلکیة فی الاوضاع والثانیة سبب لبقاء الاولی کما ان العقل المستفاد شرط
لحدوث العقل بالفعل والعقل بالفعل شرط لبقاء العقل المستفاد هذا والتفصیل فی بعض الحواشی **قال فی الحاشیة** لا یقال ان علة البقاء هی
علة الحدوث بعینها فکیف یصح کون الثانیة سببا لبقاء الاولی دون حدوثها لانا نقول ذلک فی العلة الفاعلیة دون المعدات فتفکر انتهی **قوله فیها**
دون المعدات فانه یجوز فیها ان یکون علة البقاء غیر علة الحدوث بخلاف العلة الفاعلیة وسبب وجود الثالثة وهی حرکة المادة العنصریة فی الاستعدادات

مع بقائها ای بقاء الثالثة من غير عكس ای ليست الثالثة سببا للثانية لا لوجودها ولا لبقائها واذا قيس اجزاء كل حركة الى اجزاء نفسها
لا الى اجزاء حركة اخرى فكل جزء سابق منها ای من الاجزاء بوجوده وعدمه اللاحق سبب لوجود الجزء المسبوق ای المتاخر من تلك الاجزاء
واذا قيست اجزاء حركة الى اجزاء حركة اخرى ففي الحركة الاولى والثانية ان الارادة الجزئية الفلكية التي هي من اجزاء الحركة الاولى سبب
للوضع الجزئي الذي هو من اجزاء الحركة الثانية وهذا الوضع الجزئي سبب لارادة جزئية اخرى غير الارادة الجزئية الاولى وهكذا الى ما لا نهاية
له وفي الثانية والثالثة ان كل وضع سبب لاستعداد من غير عكس ای ليس الاستعداد سببا للوضع وكل استعداد ای استعداد خاص ناشئ
عن مادته بسبب حركة فلكية خاصة للشئ بخصوصية مصحح لارتباط خاص وان لم يكن كنه ذلك الارتباط معلوما لنا لذلك الشئ مع جاعله المفيض
الحق يترتب عليه ای على ذلك الارتباط وجوده الخاص ای وجود ذلك الشئ وتشخصه فحاصل الكلام بحيث ينكشف به المرام ان الماهية المجردة
عن المادة بحسب الذات والتعلق لا تكون لها هويتين بل تكون منحصرة في فرد واحد كالعقول فان انواعها منحصرة في اشخاصها بخلاف النفوس
فانها وان كانت مجردة بحسب الذات لكن لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف تنخرط في سلك الماديات فتعددها بحسب تعدد المادة التي
تعلقت تلك النفوس بها وما هي ای الماهية لهويتين مشتركتين في الماهية فاما بسبب الحامل ای المادة او بالوضع والمكان او بالزمان
وبالجملة لعلة من العلل ای اية علة كانت اما اعتبار الخصوصية فلا دخل له في اثبات المطلوب بمعنى انها لا بمعنى انها موجدة لافراد تلك الماهية
مصححات لاستفاضتها ای استفاضة الماهية الوجودات الخاصة التي هي تشخصاتها من تلقاء متعلق بالاستفاضة
افاضة الجاعل اذ لا بخل في المبدأ الفياض الجواد المطلق وانما يتاخر الفيض عنه تعالى بسبب عدم الاستعداد التام في القابل ومن قبل
نقصان ز قابل ست وگرنه على الدوام * فيض سعادتش همه كس را برابر ست * فما به التشخص وما به الموجودية امر واحد فكما ان الشئ
يصير به مصدرا للآثار كذلك يصير به مبدأ للامتياز وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام ليتضح به المرام وينكشف عنه غطاء الاوهام
قوله وهو الحق آه قال المصنف في الحاشية ملشرح محسوسية الكلي الطبعي في الجملة يعني ما ای الكلي الذي كان افراده محسوسة بالذات كالضوء
واللون فان الحس لا يدرك الا على افرادهما وهي محسوسة بالذات فهما ايضا محسوسان بالذات فيكون الكلي ايضا محسوسا بالذات وهذا معنى
قوله كان هو ای الكلي الطبعي المحسوس حقيقة فان المعدوم ای المتعين لا يكون محسوسا بالضرورة وغير الطبيعة لا وجود له حقيقة وانما الوجود
للطبيعة فيكون هي المحسوس حقيقة وما كان افراده محسوسة بالعرض كالجسم وسائر اعراضه كان هو ای الكلي الطبعي ايضا كذلك ای محسوسا
بالعرض توضيحه ان المحسوس في الجسم ليس الا اللون واما الجسم فهو محسوس بواسطته فالكلي اذن لا يكون محسوسا الا بالعرض ثم المراد بالمحسوس
بالذات ما لا يكون بواسطة الغير سواء كانت واسطة في الثبوت او في العروض كالضوء او يكون بواسطة غير واسطة في العروض كاللون
والمحسوس بالعرض ما يكون بواسطة الغير واسطة في العروض كالجسم فان المحسوس حقيقة هو اللون والجسم محسوس بالعرض كذا في بعض الشروح
ويشير اليه ای الى عدمية التعين قول العارفين بالله قدس الله تعالى اسرارهم ما رأيت شيئا من الممكنات الا ورأيت الله فيه فان الممكنات
المتعينات لما كان تعيناتها عدمية تابعة للاعتبار فالمرئي فيها لا يكون الا المتعين الحقيقي الذي ليس تعينه باعتبار المعتبر بل
جميع التعينات ظلال للتعين الحقيقي ثم اذا اعتبر التعينات في الممكنات تكون ايضا مرئيات بهذا الاعتبار والا في الحقيقة ليس
الا هو وقد قالوا ای العارفون بالله ان الممكنات ليست لها رائحة من الوجود وليس الموجود حقيقة الا الله تعالى وهو الوجود البحت
وليس وجود الممكنات الا اظلال وجود الواجب تعالى فهي في ذاتها فانية لا بقاء لها الا به تعالى فلم يشم رائحة الوجود حقيقة وشرح
هذه الكلمات كما هو الاليق بهذا المقام بل هو موكول الى علم التصوف هذا والتفصيل في التعليق المرضي انتهى قول الحاشية ومن
ههنا ای ومن ان المحسوس هو الطبيعة من حيث هي واما التعين فامر عدمي ليس بمحسوس يندفع ما يتوهم ان الكلي الطبعي والتشخص متحدان

بحسب الذات والوجه فلا معنى لكون التشخص محسوسا وكون الكلي غير محسوس وجه الاندفاع على ما في بعض الحواشي ان محسوسية التشخص
هي بعينها محسوسية الطبيعة من حيث هي لا لان التشخص مشتمل على الطبيعة والتعين ولما كان التعين امرا عدميا لم يبق في التشخص شئ يكون محسوسا الا الطبيعة
وقد يقال القائل هو المحقق الهروي والمقصود منه ازاحة كون الكلي الطبيعي محسوسا ان الشئ لا يصير محسوسا بالذات وبالعرض الا بعد اقترانه بعوارض
مخصوصة كالوضع والشكل واللون وغيرها كالاين والكلي انما يحصل مع عزل النظر عن هذه العوارض المذكورة بخلاف التشخص والكلام ناي الكلي
والتشخص موجودين بوجود واحد فليتامل هذا والبسط في التعليق المرضي قوله شرذمة في القاموس الشرذمة بالكسر القليل من الناس ج شراذم وشراذيم
وفي الصراح شرذمه بكسرتين گروهي از مردم وپاره از هر چيز قليله آه اي من المنكرين لوجود الكلي الطبيعي في الخارج ومنهم شارح المطالع وشريف المحققين
من ذهب الى ان الموجود في الخارج هوية اي صورة شخصية بسيطة اي غير مركبة في سنخ قوامها من الماهية والتشخص ولا التشخص زائد عليها
في الخارج بل نفس الهوية الخارجية فلا يلزم من وجود التشخص وجود الماهية الكلية بل الكليات من المنتزعات العقلية بالنظر الى المشاركات والمباينات
وليست من الاعيان الخارجية وسيظهر بطلان هذا القول عن قريب كذا في الحاشية متعينة بذاتها وجميع الكليات ذاتية كانت او عرضية
فالمنتزعة عن الاشخاص نظرا الى المعاني المتبوعة ذاتيات والمنتزعة نظرا الى المعاني التابعة عرضيات هذا وللتحقيق مقام آخر منتزعة عنها اي عن الهوية
البسيطة ومتحدة مع تلك الهوية البسيطة بالعرض لا بالذات اي صدق الكليات عليها صدق عرضي لا ذاتي فالنزاع من هذه الفئة القليلة
فيه رمز الى تفسير لفظ الشرذمة معنوي لا لفظي فانهم ينكرون لوجود الكلي الطبيعي الذي هو عبارة عن الطبيعة من حيث هي وهل التحقيق يعترفون
بوجوده كما يتوهم راجع الى المنفي لا الى النفي توضيحه ان بعض الناس قد توهموا ان الموجود في الخارج هي الماهية الشخصية البسيطة والكليات
متحدة معها بالذات فوجودها في الخارج هو بعينه وجود الكليات فيه وهذا بعينه مذهب المحققين فلا نزاع بينهم وبين هذه الفئة فزيفه الشارح
بان النزاع بين الفريقين معنوي فانهم غير قائلين باتحاد كلي من الكليات بالهوية الخارجية بالذات حتى يكون وجودها في الخارج هو بعينه وجود
الكليات ولذا انكروا وجود الكلي الطبيعي بخلاف المحققين فانهم قائلون بان بعض الكليات متحد مع الهوية الجزئية الموجودة فاثبتوا وجود الكلي الطبيعي
في الخارج وجملة المقال ان النزاع معنوي لا لفظي نعم بعض المنكرين لوجود الكلي الطبيعي في الخارج اخذوا الكلي الطبيعي بما هو معروض للكلية
يعني جعلوا الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية من حيث انها معروضة للكلية لكن ليس لاحد من العاقل ان يتصدى لاثباته اي اثبات الكلي
الطبيعي بالمعنى المذكور وذلك لان الحيثية السابقة تابى عن وجوده في الخارج واما من قال بوجوده فيه فاخذه بمعنى الماهية من حيث هي ثم
زعم الشارح ما نور الشرذمة من ان الموجود هوية بسيطة متعينة بذاتها بقوله اقول ليت شعري اي ليت علمي قال الجوهري في الصحاح شعرت بالشئ
بالفتح اشعر به شعرا فطنت له ومنه قولهم ليت شعري اي ليتني علمت كيف يجوز كون الممكن الذي هو في حد طباعه في بقعة البطلان متعينا فالتشخص
بذاته وهو اي التشخص نفس الوجود الخاص الحقيقي فيلزم كون الممكن بمصداق الوجود بذاته يعني كونه موجودا بذاته وليس هذا الا شان الواجب تعالى فيلزم
كون الممكن واجبا لذاته وهو كما ترى كما سبق بيانه فتذكر قوله اذا كان زيد مثلا آه حاصله ان زيدا مثلا اذا كان بسيطا في نفسه من كل الوجوه بحيث
لا يكون فيه كثرة اصلا فاذا لوحظت نفسه من حيث هي مع عزل النظر عما يشاركه ويباينه حتى قطع النظر عن لحاظ الوجود والعدم لا يصح للعقل ح انتزاع امور
متغايرة بالذات كالحيوان والناطق مطابقة اياه بحيث تصدق تلك الصور عليه اي على زيد في مرتبة ذاته بحسب العقل بان يكون له في سنخ اي اصل قوامه آه
امور هي مبادي لانتزاعها اي انتزاع صور متغايرة وذلك لان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشا انتزاعهما ليس الا نفس الموضوع ومن البين ان الحيثية
الواحدة لا تصلح ان تكون منشا لانتزاع المفهومات المتعددة ومصداقا لحملها وهو اي ذلك القول قول بالمتنافيين وهما البساطة والتركيب
ونوقض بان الفلك مع كونه بسيطا منشا لانتزاع الدوائر والاقطاب والمحاور واجيب بانه قياس مع الفارق فان التشخص على راي الفئة القليلة
بسيط مباين للمنتزعات وليس فيه منشا لانتزاع الجوهرية والنطق مثلا بخلاف الفلك فان حركته منشا لانتزاع الدوائر بامكان فرض النقاط هذا

والتفصيل في بعض تعليقاتنا ثم ان توهم انه يلزم على ما ذكر من وجوب القول بان يكون له في سنخ قوامه امور هي مبادٍ لانتزاع صور متغايرة بالذات ان يكون للشيء الواحد حدان احدهما بالاجزاء الخارجية وثانيهما بالاجزاء العقلية وهو كما ترى فذلك القول ايضا باطل فازحه بقول الشارح ولا استحالة في ان يكون للشيء الواحد حدان متحدان ذاتا بناء على اتحاد الاجزاء العينية اي الخارجية والعقلية بالذات تلخيص الازاحة انه انما يلزم المحذور لو كان بين الاجزاء الخارجية والذهنية تغاير بالذات وليس كذلك بل هما متحدان بالذات وانما متغايران بالاعتبار بل للاضراب اي لا تغاير بينهما اي بين الاجزاء الخارجية والذهنية في الذهن اصلا اي لا بالذات ولا بالاعتبار فانه ياخذها اي الذهن ياخذ الاجزاء العينية لا بشرط شيء فالاجزاء بعينه حين حصولها في الذهن صارت ذهنية فلا تعدد حتى يلزم الاستحالة نعم الاجزاء الخارجية التي هي الهيولى والصورة متغايرتان بالماهية للجنس والفصل الحقيقيين كما مر في الحواشي كذا في الحاشية كما مر تفصيله من ان الاجزاء الخارجية على قسمين احدهما ما هي متحدة في القوام والوجود في الخارج وهي التي هي ماخذ الجنس والفصل وثانيهما ما هي مختلفة في تقررها ووجودها كالهيولى والصورة وهي مغايرة للاجزاء العقلية بالذات كما حققه السيد السند قدس سره والتحقيق عند غيره ما فصلناه في الحواشي فتذكر كذا في المنهية ومن الناس فيه تحقير لهم من ذهب اي دفعا للقول بالمتنافيين كذا في الحاشية الى ان مناط اخذها اي اخذ صور متغايرة بالذات ومصداقها عطف على المناط امور خارجية عن سنخ قوام ماهية المركب لا امور داخلة في قوامها حتى يلزم القول بالمتنافيين ثم المراد بالمركب المركب العقلي لا الخارجي فلا يرد ان في القول بكون مناط اخذ الصور المتغايرة بالذات امورا خارجة عن سنخ ماهية المركب اعترافا بكون زيد مثلا مركبا مع ان مختار الشارح قدس سره انه بسيط في الخارج هذا فان المركب العقلي له معان تتبعها معان اخرى فالماخوذ من المتبوعات كالنمو والحس والحركة الارادية والنطق الذاتيات كالنامي والحساس والمتحرك بالارادة والناطق ومن التوابع كالتحير والتعجب والضحك العرضيات كالمتحير والمتعجب والضاحك ثم زيفه بقوله اما علمك الاستفهام للانكار ونفي النفي اثبات وعلم من التعليم المحققون ان مصداق المقومات اي الذاتيات نفس الماهية من حيث هي هي لا امور خارجة عن قوامها كما ذكره ذلك الذاهب على خلاف العرضيات فان مصداقها امور خارجة عن نفس الماهية فالذاتي غير منسلخ اي منفك عن اصل القوام وسنخ التجوهر فلا يصح كون مصداق الذاتي امرا خارجا والا يلزم الانسلاخ الان ويبتني ذلك القول على ان العالم اي ما سوى الله تعالى اعراض بعضها متبوع وبعضها تابع فالذاتيات اعراض متبوعة والعرضيات اعراض تابعة مجتمعة على موجود واحد بسيط واجب لذاته كما ذهب اليه الصوفية رح قوله الا افلاطون آه المشهور منه القول بان لكل نوع فردا موجودا في الخارج مجردا عن العوارض اي سوى الوجود بقرينة ازليا لا يتطرق اليه الفساد قابلا للمتقابلات ودال اي قول افلاطون صاحب الاشراق الشيخ المقتول بان مقصوده اي مقصود افلاطون ان لكل نوع امرا مجردا عن المادة لا عن الوجود قائما بذاته لا بالمحل يدبره اي يدبر الامر المجرد ذلك النوع ويفيض الامر المجرد عليه اي على النوع كمالاته اي كمالات النوع وهو الذي تسميه رب النوع ويعبر عنه بلسان الشرع بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها وحكماء الفرس اي الاشراقيون كلهم متفقون عليه اي على رب النوع في حكمة الاشراق حكماء الفرس كلهم متفقون على هذا حتى ان الماء عندهم كان له صاحب صنم من الملكوت وسموه خرداد وما للاشجار سموه مرداد وما للنار سموه اردي بهشت وهي الانوار التي اشار اليها انباذقلس وغيره انتهى وقال صدر الشيرازي لم يبين صاحب الاشراق ان هذه المثل هل هي من نوع ما هي ارباب لها المبدئية فقط والحق هو الاول والظاهر انه لا وجه لكون هذه المثل موافقة بالحقيقة لما هي ارباب له كيف وانهم يقولون ان هذه المثل عقول مجردة عن الشكل والمقدار فكيف يكون رب نوع المقدار مقدارا مع ابائه عن التقدر هذا ولا يظن ان هؤلاء الكبار اي الاشراقيين اولي الايدي والابصار ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها الكلية وهي موجودة بعينها في كثيرين فكيف علة لقوله لا يظن فالفاء للتعليل يجوزون ان يكون ذلك العقل شيئا ليس متعلقا بالمادة هذا هو اللازم من ان الانسانية لها عقل ويكون في المادة هذا يلزم من كون صورة الانسانية كلية ثم يكون هي واحدة في مواد كثيرة وتشخاص لا تحصى انتهى عبارة صاحب الاشراق وذلك يلزم من كون تلك الصورة موجودة بعينها في كثيرين اقول هذا

اي ما اوله صاحب الاشراق مراده اي مراد افلاطون في مقام اثبات الصورة المنوعة اي الصورة النوعية التي تجعل الشئ بانضمامها اليه نوعا مخصوصا
وذلك لعدم قولهم بالصورة النوعية لتنزيله رب النوع منزلة الصورة كذا في الحاشية واما ههنا اي في مبحث الماهية فمراده اي مراد الافلاطون
وجود طبيعة مجردة عن خصوص المادة وعوارضها لا المجردة عن جميع العوارض مادية كانت او غيرها فلا يلزم عليه اي على الافلاطون القول بوجود
الماهية المجردة عن جميع العوارض حتى عن الوجود والتجرد فلا يشنع عليه بان وجود تلك الماهية محال لان الوجود ايضا من العوارض وذلك لما عرفت
ان مراده تجردها عن المادة والاعراض اللاحقة لها بسبب المادة لا عن الوجود والتجرد ايضا ومن البين انه لا دخل للمادة وعوارضها في عروضهما
لتحققهما في الواجب تعالى والعقول هذا لا يبعد ان يقال ان وجود الماهية المجردة بهذا المعنى مما لم ينكره احد ولو كان كذلك لما كان محل التشنيع كما
هو في افواه العوام ناظر الى المنفي لا الى النفي ومنهم اي من العوام المصنف رح وسياتي قوله وهي المثل الافلاطونية آه قيل القائل هو العلامة شارح
حكمة الاشراق والمقصود منه دفع استبعاد اطلاق المثال على المجرد وذلك لان المثال اكثر اطلاقه على النوع المادي وظاهر ان الشئ المادي ادون من
المجرد فكيف يصح اطلاقه عليه المثال وان كثر استعماله في النوع المادي وهو الصنم اي الجسم الذي هو الصنم حتى كانه اي المثال اختص به اي بالصنم فانما
استعمل المثال في رب النوع لانه اي رب النوع مثال له اي للنوع في عالم العقل اي الذهن كما ان الصنم مثال له اي للنوع المادي
في عالم الحس ولهذا اي ولان كل واحد من رب النوع والصنم مثل للآخر في كونه مثالا للشئ وان تفاوتا بحسب ظرفي العقل والحس يقال لرب الصنم المثل
ثم اعلم المقصود منه تحقيق المقام بحيث ينكشف منه معاني المثل الافلاطونية ويزول الالتباس عنها ان المراد بالمثل الافلاطونية في بحث الماهية الطبائع
الازلية والابدية المتمايزة عن الافراد اي في اعتبار العقل اعني نفس الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن مقارنتها لخصوصية المادة وعوارضها
وهو الشئ الالهي دون الشئ الطبيعي المكتنف بعوارض المادة كذا في الحاشية وفي باب تفصيل العوالم عالم المثال المتوسط بين عالمي الغيب والشهادة
وفي مقام اثبات الصورة النوعية الجواهر المجردة عن المواد المسماة بارباب الانواع وفي مبحث العلم الصور الالهية القائمة بانفسها لا بذات الواجب تعالى
وقد مر تفصيله في شرح الخطبة هذا ما حققه المحققون من الحكماء الراسخين وقال المعلم الاول للحكمة اليمانية وهو السيد الباقر في الافق المبين ان
للطبائع المرسلة اي الكلية نحوين من الوجود احدهما وجود طبيعي مع الكثرة بحسب مقارنة العوارض وهو عين وجود الاشخاص وهذا هو الذي يكون وجوده
مرهونا بالامكان الاستعدادي كما في الجزئيات الحادثة الزمانية بحسب الامتداد الزماني وثانيهما وجود الهي قبل الكثرة وهذا بري عن ان يكون
مرهونا بالامكان الاستعدادي ثم لما كان وجوده بمحض عناية الله تعالى من غير توقف على المادة وعوارضها سمي بالالهي ممتاز عن وجودات الافراد
باسرها غير مخلوط بشئ من العوارض وذلك احد معاني المثل الافلاطونية وزيف بانا لا نسلم ان له وجودا بل للوجود الواحد اعتباران من حيث هي هي
يسمى وجودا الهيا ومن حيث اقترانها بالعوارض يسمى وجودا طبيعيا وخلط الطبيعة المرسلة بذاتها بالعوارض من تلقاء الافراد لا يخرجها من اللابشرط آه
فافهم ويمكن ان يرجع قول المعلم الاول الى هذا بان يقال ليس مراده اثبات الوجودين المتمايزين بحسب الذات بل بيان الوجود المتغاير اعتبارا
فكانه نزل تغاير الاعتبار منزلة تغاير الوجود لاجل حصول كمال الامتياز بينهما هكذا قيل والبرهان المذكور فيما سلف يقتضي بحكم ان يكون للكلي الطبيعي المشترك
بين الافراد وجود الهي قبل وجود الكثرة وهي الافراد بمحض الاستناد الى العناية الالهية لا دخل فيه للامكان الاستعدادي فهو الكلي الطبيعي موجود متميز
عن الافراد وعن جميع العوارض واللواحق ان عضل اي اشكل عليك ايها المخاطب الامر بان يتعلق بعضل الطبيعة ما دامت على صرافة الابهام
والاطلاق لا يصح لها الوجود في مسالك البرهان وفي مسلك الوجدان فكيف يصح القول بكون الطبيعة موجودة بوجود الهي قبل الكثرة ممتاز عن وجودات
الافراد واذا تحصلت الطبيعة بالتشخص واكتنفت بالعوارض وجدت من غير ان تتميز عن التشخص في الوجود فيقال لك في الجواب عن ذلك الاعضال
ان نسبة الوجود الى الطبيعة لما كانت متقدمة بالذات على نسبته الى التشخص المخلوط بالعوارض فيكون الطبيعة ممتازة عنه اي عن التشخص في وجودها الذي
ينتسب اليها اي الى الطبيعة الملخص الجواب ان وجود الطبيعة والتشخص وان كان واحدا الا ان نسبته الى الطبيعة متقدمة بالذات على نسبته الى التشخص لما درت

مراران الامكان الذاتي هناك ملاك فيضان الوجود عن الجواد المطلق بخلاف التشخص المخلوط فانه مرهون الوجود بالامكان الاستعدادي ومن
البين ان المقدم لابد وان يمتاز عن المتاخر فهذا الوجود اي الوجود المنسوب الى الطبيعة من حيث انه اي الوجود لها اي للطبيعة ليس
للتشخص الا بالعرض فهي اي الطبيعة تميزه عنه اي عن التشخص بهذه النسبة اي نسبة التقدم في الحاشية اعلم ان التشخص عبارة عن نحو الوجود
المنسوب الى الشئ المخلوط واستناده الى الواجب تعالى مبدأ الامتياز من بين الاشخاص واما الوجود الالٰهي المنسوب الى نفس الطبيعة المستند
الى مجرد العناية الالٰهية لا يترتب عليه امتياز التشخص بل هي بهذا النحو من الاستناد وبحسب هذا الوجود ممتازة عن سائر الحقائق الكلية فافهم
انتهت وهذا الوجود اي وجود الطبيعة وان كان متصلا من حيث انه للتشخص بخصوصه متجددا وهذا الوجود المحيث بتلك الحيثية مناط امتياز التشخص عن
سائر الاشخاص المشاركة معه في الطبيعة من حيث هي هي بتجدد الاشخاص لكنه من حيث الاستناد الى الطبيعة ازلي وهي بهذا الاعتبار تمتاز عن
سائر الحقائق المشاركة معها في الجنس وحافظ هذا الاستناد المستمر استمرار الاشخاص ازلا على التعاقب فاذا فرض انعدام جميع هذه الاشخاص المتعاقبة
على الطبيعة لم تبق الطبيعة اي تنعدم بالمرة وتوجد الطبيعة بوجود واحد منها اي من الاشخاص قال في الحاشية ولهذا قال الاستاذ المحقق ان الشئ
المطلق اي ما هو ملحوظ بعنوان الاطلاق وواحد بالوحدة المبهمة موجود في الخارج لا مع وصف الاطلاق بل مع عزل النظر عنه وهو يوجد بوجود فرد وينتفي
بانتفاء جميع الافراد لان وجوده وجود الٰهي قبل الكثرة فما دام وجود الفرد محفوظا وجوده وانتفاؤه بانتفاء الجميع فتأمل انتهى فللطبيعة من حيث هي هي اي مطلق
الشئ الذي هو موضوع المهملة كذا في الحاشية حكمان الحكم الاول انها اي الطبيعة من حيث هي هي تتحقق بتحقق فرد وتنتفي بانتفاء فرد ويقال
لها مطلق الطبيعة وهذا اي الحكم الاول من حيث اتحادها اي اتحاد الطبيعة مع الاشخاص والحكم الثاني انها توجد بفرد وتنتفي بانتفاء الكل اي جميع
الافراد بحيث لا يبقى منها فرد وهذا اي الحكم الثاني بالنظر الى وجودها الالٰهي اي الذي للشئ المطلق لا مع وصف الاطلاق فلمطلق الشئ حكم الافراد وحكم
الشئ المطلق لان اعتباره مشتمل على جميع الاعتبارات كذا في الحاشية وهذا الحكم اي الثاني مشترك بينهما اي بين الطبيعة من حيث هي هي وبين
موضوع الطبيعة اي الماخوذ من حيث الاطلاق والعموم اي في العنوان لا في المعنون والا لم يبق مطلقا فللوجود ايضا خصوصيتان اي كما كان للطبيعة
من حيث هي هي حكمان مخصوصان احدهما من حيث الاضافة اي اضافة الوجود الى التشخص وبهذه الخصوصية يمتاز ذلك الوجود عن وجودات سائر
الاشخاص وآخرهما من حيث الاضافة الى الطبيعة وبهذه الخصوصية تمتاز هذا الوجود عن وجودات الحقائق اي الطبائع الكلية الاخرى واذا اضيف
الوجود الى التشخص فللطبيعة ايضا بالذات يعني ان وجود التشخص هو وجود الطبيعة بالذات لاتحادها معه بالذات لكن هذا ليس مطلقا بل ان كان نوعا اتيا
وللا فبالعرض واذا اضيف اي الوجود الى الطبيعة فللتشخص بالعرض لا بالذات لاتحاده اي اتحاد التشخص معها اي مع الطبيعة بالعرض لا غير لكون التشخص
خارجا عن حقيقة الطبيعة سواء كانت ذاتية له او عرضية ونظيره الجنس والفصل فان كل واحد منها خارج عن حقيقة الآخر لما دريت ان الجنس عرض عام
للفصل كما انه خاصة للجنس ومن قال ان الفصل عرض عام للجنس فقد سها سهوا ظاهرا فتفكر وتشكر قوله وهو الحق فانه لا حجر آه قال المصنف في
الحاشية هل يوجد المجردة في الذهن قيل لا توجد لان وجودها في الذهن من العوارض وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر
في التصورات فلا يمتنع ان تعقل الماهية المجردة وقيل ان شرط تجردها من الامور الخارجية وجدت وان شرط تجردها مطلقا فلا توجد انتهى اقول المقصود
منه ترجيح كلام المصنف لا تسليم وتوضيح له كما توهمه البعض ليس الكلام اي النزاع في تصور مفهوم الانسان المجرد عن جميع العوارض مثلا بما تلي
عليك ان للذهن قدرة على تصور كل شئ ومنه الانسان المجرد ايضا بل انما هو اي الكلام في انه هل يوجد في ذهن ما انسان مثلا واما في الخارج
فلا شك في استحالة وجوده بحيث لا يكون الانسان مقترنا بشئ من العوارض الخارجية والذهنية ولا ريب في ان التقرر في مطلق عالم الواقع خارجا
كان او ذهنا لا يتوهم من غير الخلط والاقتران بها اي بالعوارض فما قال المصنف وهو الحق ليس بصحيح واقلها اي اقل العوارض الوجود والشيئية والتجريد
نعم تصور مفهوم الحيوان المجرد وقد عرفت انه لا نزاع في هذا التصور ثم كان للمناسب ان يقول الانسان المجرد ليناسب السابق لكن لم يذكره ليكون اشارة

الى ان هذا المبحث مما لا يختص بمفهوم مجرد دون مفهوم مجرد وبشرط لا عطف تفسيري للمجرد وجعل ذلك المفهوم المجرد عنوانا لتلك الطبائع الباطلة الغير
المتحققة في مطلق عالم الواقع ويحكم عليه اي على العنوان باحكام صادقة كما يقال وجود الماهية المجردة محال فيكون العنوان الحاكي عنها اي عن الطبائع الباطلة
موجودا في عالم الواقع دون المحكي عنها هذا والتفصيل في مبحث التصديقات وانما الكلام فيه اي في المحكي عنها اذ ذلك العنوان الحاكي ليس مجردا
بل مخلوطا هذا اي المذكور فيما سبق من تصور الحيوان المجرد وجعله عنوانا للطبائع الباطلة اذا اخذ المجرد وبشرط لا شيء بالاصطلاح الثاني اي بالنظر
الى الامور المحصلة وغير المحصلة اذ ينافيه اي الاصطلاح الثاني اقتران كل امر فرض مقارنته به اي بالحيوان المجرد مثلا بخلاف ما اذا اخذ المجرد وبشرط لا شيء
بالاصطلاح الاول اي بالنظر الى الامور المحصلة فقط اذ لا ينافيه اي بالاصطلاح الاول ذلك الاقتران اي اقتران كل امر فرض مقارنته به اذا فرض بلا على
وجه التحصيل اذ معنى بشرط لا شيء على هذا الاصطلاح عدم تحصله بما هو من الامور المحصلة لنفي مرتبة من المراتب فيجوز ان يقترن به من غير ان يعتبر تحصله
منه كما ترى في المادة كذا في الحاشية **قوله فيهما** هذا الاصطلاح اي الاصطلاح الاول **قوله فيهما** فيجوز ان يقترن به آه والسر فيه ان
معنى بشرط لا على الاصطلاح الاول اعم وعلى الاصطلاح الثاني اخص ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم لجواز تحقق الاعم في خاص مغاير
لذلك الخاص المنفي هذا فاحفظ فتفكر فانه الحق والحق احق بالاتباع **قوله** ما يحمل عليه آه هذا الحمل اي الحمل المستفاد من قول المصنف في تعريف
المعرف اعني ما يحمل ليس مقصودا بالذات في التعريف المقصود منه دفع اختلاج وهو ان التعريف لا مرية في كونه من المطالب التصورية فلا يتحقق فيه
الحمل فلا سداد لقول المصنف ما يحمل عليه بل الصواب ان يذكر بدله ما يفيد التصور وتفصيل الجواب انه حين التعريف وان كان يحمل المعرف بالكسر
على المعرف بالفتح ويحصل التصديق بثبوته له والا لما كان مرآة لملاحظته لكن ذلك الحمل والتصديق ليسا بمقصودين بالذات في التعريف فان
الغرض منه اي من التعريف انما هو تصوير بحت اي تفتيش صرف فلا حكم في التعريف اصلا اما دريت انه قال شريف المحققين انه اذا قيل مثلا الانسان
حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا مصورا بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته
بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود حكم اصلا انتهى ولا احسبك مرتابا في انه لا يلزم من كون الغرض التصوير ان لا يكون المعرف
محمولا فان هذا الحمل ليس بمقصود بالذات بل للتنبيه والاعلام على ان التحديد بالاجزاء الخارجية كتحديد البيت بالسقف والجدران على تقدير تحققه اي
تحقق التحديد بتلك الاجزاء كما نقله المحقق الدواني عن الشيخ ثم فيه رمز الى ان التحديد بالاجزاء الخارجية غير متحقق فان الحد في المشهور منحصر في
المركب من الجنس والفصل واما على تقدير تحققه فنقول انه لا يكون ذلك التحديد تعريفا يحصله الانسان لغيره والكلام انما هو في هذا التعريف فانه لا يصلح لجواب
ما هو دليل لقوله لا يكون تعريفا الخ لانتفاء الحمل فيها اي في الاجزاء الخارجية دليل لقوله لا يصلح ثم تفصيله ان السامع اذا لم يكن عالما بحقيقة الشيء فيسئل
المتكلم عن حقيقة ذلك الشيء فيقول ما الانسان مثلا فيجيبه بانه حيوان ناطق فالمتكلم بهذا الجواب افاد للسامع حقيقة الانسان وحصلها له لكون هذا الجواب
محمولا على ذلك الشيء بخلاف ما اذا عرفه بالاجزاء الخارجية بان يقول البيت سقف وجدران فانه لا يمكنه ان يحصل له حقيقته بان يقول البيت فيقول
سقف وجدران لان الاجزاء الخارجية بما هي خارجية ليست محمولة فاعتبار التحديد بها لا يناسب التعلم ثم زبدة المرام ان المقصود بالذات من قول
المصنف ما يحمل عليه تصويرا ما يفيد التصور وانما عدل عن افادة التصور الى الحمل لاخراج التعريف بالاجزاء الخارجية كما عرفت وايضا على تقدير
التحديد بالاجزاء الخارجية يفوت التغاير بين الحد والمحدود وهو كما ترى فان التغاير بينهما بوجه ما ضروري ثم وجه الملازمة ان الصورة الحاصلة
من الاجزاء الخارجية اذا حصلت في العقل واجتمعت يكون عين المركب من غير تغاير ولعل من اختاره اي التحديد بالاجزاء الخارجية لا يعني لا يقصد
به التحديد الحقيقي لامتناع الحمل هناك وهو شرط في المعرف بل يعني به التحديد على التجوز بناء على انه تحديد باللازم بالقياس الى تلك الاجزاء
كما يقال البيت ذو سقف وجدران فيكون رسما لا حدا **قوله** تحصيلا او تفسيرا آه التعريف اما حقيقي يقصد به التصور ابتداء اي اول مرة ففيه
اي في التعريف الحقيقي تحصيل صورة غير حاصلة اما وحيث ان التحصيل يقال في العرف للحصول الجديد والتعريف اما لفظي يحصل به التصور ثانيا

فيفيد التعريف اللفظي احضار المعنى في المدركة وتقييد التفاتها اي التفات المدركة اليه اي الى المعنى ثانيا اي ثاني مرة فقد يظن ان
عد التعريف اللفظي من المطالب التصورية مسامحة اذ لا يكون فيه حصول الصورة اصلا والا لزم تحصيل الحاصل وفيه ان التعريف الحقيقي واللفظي كلاهما عبارتان
في تحصيل صورة غير حاصلة للمعرف الا ان الحصول في الاول ابتدائي وفي الثاني ثانوي هذا قوله فهو بحسب الحقيقة آه التعريف الحقيقي المقابل
للتعريف اللفظي اما بحسب الحقيقة وهو يفيد تصور الشيء الذي علم وجوده في نفس الامر ذهنيا كان او خارجيا بناء على ان الحدود الحقيقية والرسوم الحقيقية
ليست مختصة بالاعيان الخارجية بل هي شاملة للامور الاعتبارية الموجودة في نفس الامر واما بحسب الاسم عطف على قوله اما بحسب الحقيقة فهو
يفيد تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن كونه اي كون الشيء موجودا في نفس الامر او معدوما فيها ينبغي ان يعلم انه ربما ينقلب التعريف
الاسمي تعريفا بحسب الحقيقة اذا صار الشيء المعرف معلوم الوجود بعد ان لم يكن كذلك فتعريف المثلث في المبادي الهندسية بالشكل المحيط به ثلثة
اضلاع تعريف اسمي وبعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا وكل منهما اي من الحقيقي والاسمي ينقسم الى الحد والرسم فاقسام التعريف
ترتقي الى تسعة اربعة للتعريف الحقيقي بحسب الحقيقة واربعة للتعريف الحقيقي بحسب الاسم والقسم التاسع اللفظي **قوله** ولا بد ان يكون آه اشتراط
المساواة بين المعرف والمعرف في الصدق بحيث كل ما صدق عليه المعرف بالكسر صدق عليه المعرف بالفتح وبالعكس واشتراط الاجلائية عطف على
قوله المساواة دون قوله الصدق بمعنى اكثرية ظهوره اي ظهور المعرف بالكسر بالنسبة الى المعرف بالفتح ثم في تفسير الاجلائية باكثرية الظهور
اشارة الى ان الاجلائية بكسر الهمزة لا بفتحها كما توهم والى دفع ما يتوهم من ان اشتراط اجلائية المعرف بالكسر من المعرف بالفتح ينبئ عن عدم كونه
مساويا له فيلزم المنافاة بين قولي المصنف ولا بد ان يكون المعرف اجلى ومساويا بان المراد من الاجلائية اكثرية الظهور في المعرفة بان يكون
معرفة المعرف اكثر ظهورا من معرفة المعرف لا الاجلائية في الصدق والمراد بالمساواة المساواة في الصدق فلا منافاة بينهما لتمييز الافراد دليل
اشتراط المساواة في الصدق يعني هذا الاشتراط انما هو لتمييز افراد المعرف بالفتح عن جميع ما عداها كيف ولو لم يشترط التساوي فلا يخلو اما ان
يكون المعرف بالكسر اعم من المعرف بالفتح او اخص منه فعلى الاول يلزم ان يدخل في المعرف غير المعرف فلم يكن مانعا وعلى الثاني يلزم عدم كونه
جامعا لجميع افراد المعرف وهو اي تمييز الافراد مقصود في الجملة فان المقصود الاصلي في التعريف هو تصور المعرف بالفتح والامتياز التام لازم
له فيكون هذا الامتياز مقصودا في الجملة واما كون الامتياز المذكور لازما للتصور المعرف بالفتح فلان التصور الذي يمتاز معه المتصور عن بعض
ما عداه في غاية النقصان ومن ثم تسمع ان المتأخرين لم يلتفتوا الى ذلك التمييز بل شرطوا المساواة واخرجوا الاعم والاخص من صلاحية التعريف بهما
فالتمييز المعتبر عندهم هو التمييز التام اي التمييز عن جميع ما عدا المعرف ولا ارتياب في ان الكلام ههنا على طورهم فيكون المراد من تمييز الافراد
هو التمييز التام لا الاعم منه ومن الناقص اي التمييز عن بعض ما عداه وبما القينا عليك ظهر ان قول الشارح في الجملة متعلق بالمقصود واما تجويز ارتباطه
بقوله وهو وتفسيره بان التمييز في الجملة اي سواء كان عن جميع الافراد او عن بعضها مقصود كما هو المذكور في بعض الحواشي ونقلنا تفصيله في التعليق الآخر
فمع ما فيه من الاختلال غير ظاهر اي بحسب العبارة اذ المناسب حينئذ ان يقول وهو في الجملة مقصود فافهم ولوجوب عطف على قوله لتمييز الافراد ودليل لاشتراط الاجلائية ففي
العبارة لف ونشر مرتب تقديم معرفته اي معرفة المعرف بالكسر عليه اي على المعرف بالفتح لكونه اي لكون المعرف بالكسر يعني معرفة المعرف فالمضاف مقدر
سببا لعلمه اي علم المعرف بالفتح وظاهر ان السبب يكون سابقا على المسبب وتقدم الحصول اي حصول المعرف بالكسر يبتني على الظهور اي كون المعرف
اجلى واظهر من المعرف اذ لو لم يكن اجلى منه لكان مساويا له او اخفى منه وعلى كلا التقديرين لم يكن معرفته سببا لمعرفته وهو كما ترى ثم اعلم ان المساواة
في الصدق معتبرة في المعرف التام اذ بها اي بالمساواة يحصل الطرد وهو استلزام وجود المعرف بالكسر وجود المعرف بالفتح يعني متى صدق المعرف صدق
المعرف ويلزمه المنع فان هذه الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض الى قولنا متى لم يصدق المعرف بالفتح لم يصدق المعرف بالكسر
فلا يتناول المعرف بالكسر شيئا مما ليس بافراد للمعرف وهذا معنى كونه مانعا والعكس وهو استلزام انتفاء المعرف بالكسر انتفاء المعرف بالفتح يعني متى

لم يصدق المعرف بالكسر لم يصدق المعرف بالفتح وانما سمي به لانه عكس لقولنا متى يصدق المعرف بالفتح يصدق المعرف بالكسر ويلزمه الجمع لان
الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض الى القول المذكور وهو معنى الجمع المعتبر ان فيه اي في التام آه اي لا اعتبار للمساواة في مطلق التعريف ثم تفصيل المرام انه
لما علم مما سبق ان المساواة شرط في التعريف مطلقا مع انه غير صحيح عند اهل الحق لانهم يجوزون التعريف بالاعم كما سياتي في المتن من ان الحق جوازه بالاعم
استدرك عنه الشارح بقوله ثم اعلم الخ وصرح بان ذلك الاشتراط انما هو في المعرف التام فان الطرد والعكس الحاصلان بالمساواة يعتبران فيه لا في المعرف
مطلقا واذا لم يعتبرا فيه فلم يشترط المساواة فيما يضاهيه قوله والتعريف بالمثال آه ازاحة لما يتوهم من ان حصر التعريف الحقيقي في اقسامه الاربعة غير صحيح
اذ ههنا نوع آخر من ذلك التعريف وهو التعريف بالمثال وهو قد يكون اخص كقول النحاة الاسم كزيد وقد يكون مباينا كقولنا العلم كالنور وح لا يصح تعريف
المعرف بما يحمل لا الى المباين غير محمول ولا يصح قول المصنف ولا يصح بالاخص بانه ليس المراد منه اي من التعريف بالمثال التعريف بنفس المثال
حتى يلزم خرم الحصر ويلزم التعريف بالمباين والاخص بل المراد منه تعريف الشيء بالخاصة الحاصلة له اي للشيء باعتبار مقايسته اي مقايسة المثال اليه
اي الى الشيء الممثل له وهي اي الخاصة المشابهة المختصة به اي بالمثال فتعريف الاسم بزيد تعريف بكونه مستقلا بالمفهومية غير مقترن باحد الازمنة الثلثة
وتعريف العلم بالنور تعريف بكونه موجبا للانكشاف كما في التعريف بالعلل الاربع كتعريف النظر بترتيب امور معلومة يتوصل بها الى التحصيل غير الحاصل فليس
المراد ان العلل بانفسها معرفات للنظر حتى يلزم التعريف بالمباين بل المعرف بالحقيقة امور تحصل ماهية النظر باعتبار المقايسة الى العلل الاربع وتلك الامور
لا تباينها بل يصح حملها على النظر فالعلة للنظر تحصيل الغير الحاصل ويحصل بالقياس اليها امر يمكن حمله على النظر وهو يتوصل بها الى تحصيل الغير الحاصل اما قرع سمعك
ان العلة الغائية للكوز شرب الماء واذا قيس الكوز الى شرب الماء يحصل امر يمكن حمله عليه وهو يشرب منه الماء فيقال الكوز اناء يشرب منه الماء فهو من قبيل الرسوم
يعني ان التعريف بالمثال لما كان تعريفا بالخاصة فيكون ذلك التعريف من باب الرسوم الناقصة ويكون محمولا ومساويا في الصدق لا اخص ولا مباين فلا يختل
اصلا فلا يختل الحصر في الاقسام الاربعة من الحد التام والناقص والرسم التام والناقص ولا يلزم التعريف بالاخص ولا بالمباين ثم اعترض الشارح على كون
التعريف بالمثال مطلقا من الرسوم بقوله ولا يخفى عليك ان المقصود من المثال قد يكون مجرد الالتفات والاحضار لا التحصيل لصورة غير حاصلة فعلى هذا
المقصد ويكون التعريف بالمثال تعريفا لفظيا لا تعريفا حقيقيا فلكونه اي كون التعريف بالمثال من الرسوم التي هي من اقسام التعريف الحقيقي على الاطلاق
اي اين ما كان ليس بصحيح ثم اجاب عن ذلك الاعتراض بقوله الا ان يقال يجاب التعريف اللفظي لا يجوز بالاخص ولا مرية في ان المثال يكون اخص
كالانسان وزيد في قول اهل الميزان الكلي كالانسان والجزئي كزيد فلو كان التعريف بالمثال لفظيا لما جاز بالاخص والثاني باطل لما دريت من
اخصية المثال فالمقدم مثله تامل فيه اشارة الى ان التعريف بالمثال لا يجب ان يكون بالاخص بل قد يكون بنظيره المباين له للمشابهة كما يقال وجه زيد كالقمر
او زيد كالاسد بل ينبغي ان يكون المراد ههنا هذا المعنى لا ما هو من جزئيات الشيء وعلى كل تقدير ليس المعرف نفس المثال مباينا كان او اخص بل الخاصة
الحاصلة للشيء بالقياس اليه وهي ليست اخص منه ولا مباينة له حتى لا يجوز التعريف اللفظي به فتامل كذا في الحاشية قوله والحق جوازه آه
وكذا الحق جوازه بالاخص اذ الغرض الاصلي اي تصوير المعرف بالفتح بوجه ما يحصل منهما اي من الاعم والاخص هذا اي جواز كون التعريف بالاعم
والاخص حقا في الناقص الذي لا يعتبر فيه الاطراد والانعكاس لا في التام لانه لا محيص فيه من اعتبار المساواة ليتاتى فيه الاطراد والانعكاس
فلا يصح التام بالاعم والاخص ثم نلقي عليك ان جواز التعريف بالاعم والاخص انما هو في الرسم الناقص واما في الحد الناقص فلا يتصور الا التعريف
بالاعم فان الاخص لا يمكن فيه اذ الحد انما يكون بالذاتي سواء كان تاما او ناقصا وذاتي الشيء انما يكون اعم منه او مساويا ولا يجوز ان يكون اخص منه
والا يلزم امكان وجود الكل بدون الجزء بخلاف الرسم فانه يكون بالعرضي وعرضي الشيء قد يكون اخص منه كالخاصة الغير الشاملة فادرك فتدبر فيه
لان الاخص لا يصح ان يجعل مرآة لتحصيل علم الاعم او الالتفات اليه واحضاره كما يظهر بالنظر الدقيق والحق ما حققناه في حاشيتنا على حاشية الاستاذ رح
على شرح المواقف كذا في الحاشية قوله فيهما والحق ما حققناه آه من ان الحق هو جواز التعريف بالاخص كما هو مختار المحققين من المتقدمين

فانهم قالوا ان الاخص لما كان من الخواص الغير الشاملة للاعم والغرض من التعريف تصور المعرف بوجه ما او الالتفات اليه فيفيد تصوره من حيث انه من
خواصه ومن موارد تحققه تصوره في الجملة وكذلك يفيد الالتفات اليه ويمكن ان يقال ان الاعم اعرف من الاخص عند العقل وهو اخفى منه فاعتبروا الاعم في
التعريف دون الاخص فتامل **قوله** ان كان المميز ذاتيا آه هذا اي تقسيم المعرف الى الحد والرسم سواء كان تاما او ناقصا مبني على اشتراط التساوي **في الحاشية**
اي هذا التقسيم مبني عليه لان في مطلق المعرف لا يلزم ان يوجد المميز الذاتي فان التعريف مجوز بالاعم انتهت فلا يتوهم ان المركب من الجنس والعرض العام معرف
مع انه ليس بحد ولا رسم لكونه مركبا من الذاتي والعرضي وهو الحد انما يكون بالمميز الذاتي فقط والرسم بالمميز العرضي فالتقسيم غير حاصر وذلك لان التقسيم المذكور
مبني على اشتراط التساوي والمركب من الجنس والعرض العام ليس بمعرف لانتفاء التساوي فيه ثم لما كان المتوهم ان يتوهم ان المعرف المركب من الفصل
والخاصة كالناطق الضاحك والمركب من الجنس والعرض العام مع الفصل كالحيوان الماشي الناطق والمركب منهما مع الخاصة كالحيوان الماشي الضاحك
معرفات مع انها ليست بحدود ولا رسوم لتركبها من الذاتيات والعرضيات والحدود انما تكون بالذاتيات والرسوم بالعرضيات فدفعه بقوله وبهذا التقسيم
لذا في الحاشية يظهر ان المركب من الفصل والخاصة وكذا المركب من الجنس والعرض العام معا مع احدهما اي الفصل والخاصة ليس معرفا واحدا بل
معرفات متعددة والمنحصر فيها الحد والرسم انما هو المعرف الواحد **قوله** ويستحسن تقديم آه لانه اي الجنس مبهم والفصل محصل له اي للجنس والتحصيل بعد الابهام
ولان الجنس اعم والاعم اظهر عند العقل من الخاص والفصل خاص فهو اخفى عنده وتقديم الاظهر احسن كما لا يخفى **قوله** ويجب تقييده آه اي لاجل التحصيل
والتقويم حتى يؤدي الى تحصيل صورة مطابقة لتمام الماهية لانه لو لم يكن التقييد هناك يكون الاجزاء كثيرة محضة فلا تكون منطبقة على الحقيقة الواحدة المحصلة
قوله والبسيط لا يحد آه اي بالتحديد الحقيقي اي المتالف من الاجزاء الحقيقية الداخلة في ذاته وذلك لان ذات البسيط تنافيه ضرورة ان البسيط لا يكون
له اجزاء والا اي وان لم يكن المراد التحديد الحقيقي فقد يقام العرض العام مقام الجنس لعمومه واشتراكه والخاصة مقام الفصل لخصوصها وتميزها وان كان
عرضيا ويحد البسيط به اي بكل واحد من العرض العام والخاصة وهذا التحديد ظاهري لا حقيقي وهو ليس المقصود نفيه بل نفي التحديد الحقيقي وقد يحد الشيء بالبسيط
يعني ان البسيط وان لم يكن له حد في نفسه لكن يجوز ان يدخل في حد الآخر وهذا ليس على الاطلاق بل حيث يكون البسيط صالحا له اي لان يحد الشيء به
بان يكون البسيط جزءا من المحدود ومحمولا عليه كالجنس العالي اعني الجوهر في حد الانسان وفي بعض الصور لا يحد بالبسيط ايضا كما لا يحد كالواجب تعالى
فانه لا يحد لكونه بسيطا ولا يحد به تعالى لعدم دخوله في تحديد الغير اذ لا يتركب منه شيء كما في الحد الناقص كتعريف الانسان بالناطق **قوله** والمركب
يحد آه التحقق مناط التحديد وهو التركيب من الاجزاء الا انه لا يجب ان يحد به اي بالمركب فلا يدخل في تحديد الغير لعدم تركب الغير منه فان النوع المركب
كالنوع السافل والرسم التام كالحيوان الضاحك لا يحد بهما اما عدم تحديد الغير بالنوع السافل فلعدم تركب الغير منه واما الرسم التام فانما لا يحد به لان
الحد لا يكون الا بالذاتي وهذا الرسم مشتمل على العرضي ثم توضيح المقام ان الماهية اما لا جزء لها وهي البسيطة او لها جزء وهي المركبة وعلى التقديرين اما ان تكون
جزءا للغير او لا تكون فالاقسام اربعة لا مزيد عليها فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره كالواجب لا يحد اذ الحد لا بد له من الفصل ولا شيء مما له فصل ببسيط ولا يحد
به لان التقدير عدم تركب الغير عنه والبسيط الذي يتركب عنه غيره كالجنس العالي لا يحد للبساطة ويحد به لتركب الغير عنه والمركب الذي لا يتركب عنه غيره كالنوع
السافل يحد لتركبه ولا يحد به لعدم تركيب الغير عنه والمركب الذي يتركب عنه غيره كالنوع المتوسط يحد لتركبه ويحد به لتركب الغير عنه فكل مركب محدود دون البسيط
وهما ان تركب عنهما غيرهما يحد بهما والا فلا هكذا في شرح المطالع **قوله** والفرق من الغوامض آه ولهذا قيل القائل باقر العلوم في الصراط المستقيم انا لا نعرف حقيقة
شيء من الاشياء وانما نعرفها بالخواص واللوازم دون حدودها اي حدود الاشياء الحقيقية حاصلة اي حاصل ما قيل انا لا نقطع ان ما حصل لنا من الامور التي بها
اي بالامور نشاهد تلك الاشياء كنه لها للاشياء فالمتعذر هو الاطلاع على انه اي ما حصل لنا كنهها اي كنه الشيء فيجوز حصوله اي حصول الكنه لنا
في نفس الامر مع عدم الاطلاع عليه اي على الكنه فلا يتوهم انه كثيرا ما يحصل لنا الامور المتحققة في نفس الامر التي هي كنه الاشياء في الواقع فانقلب العسر الى
اليسر **قوله** لكن الذهن آه قال الشيخ في الهيات الشفاء ان الذهن قد يعقل معنى اي يتصور معنى مبهما وهو الجنس يجوز ان يكون ذلك المعنى اي المعنى

الجنسي في حد نفسه اشياء انواع كثيرة اي متحدة معها كل واحد منها اي من الاشياء عين ذلك المعنى في الوجود فيضم الفصل اليه اي الى المعنى الجنسي معنى آخر
وهو الفصل المعين تحصيل وجوده ويرفع ابهامه بان يكون ذلك المعنى اي الفصل مقتضيا داخلا فيه اي في الجنس ثم المقصود منه دفع ما يختلج في الصدر من
انه لما كان المتبادر من ضم معنى آخر الى المعنى المبهم ان يكون المعنى المضموم مغايرا للمعنى المضموم اليه ومنضما اليه من خارج ويحصل منهما مجموع مغاير لكل منهما وهو ينافي حمل
كل واحد منهما على الآخر ولذا حمل الكل على كل واحد منهما دفعه بان الضم ههنا ليس بذلك المعنى بل على معنى ان المعنى الآخر يحصله ويعينه بحيث يكون منطبقا
على الماهية الموجودة وهذا المعنى دخوله فيه منضما فيه على ما وقع في العبارات فيتحد احدهما بالآخر بهذا الاعتبار فيصح حمل احدهما على الآخر وعلى الكل
ايضا وحاصله ان الفصل جزء من الجنس لكن الجزئية ههنا ليس على سبيل الحقيقة بل الجزئية ههنا على سبيل المسامحة فادرك وانما يكون آخر اي انما يكون
المعنى المضموم اليه مغايرا للمعنى المضموم من حيث التعين اي من حيث ان المعنى المضموم متعين يفيد التحصل والابهام اي من حيث ان المعنى المضموم
اليه مبهم محتاج في تحصله ورفع ابهامه الى ذلك المتعين لا في الوجود اي لا مغايرة بين المضموم والمضموم اليه بحسب الوجود الخارجي مثل المقدار المتصل فانه معنى
جنسي مبهم يجوز ان يكون هو الخط اذا كان ذلك المقدار ذا طول فقط والسطح اذا كان ذا طول وعرض فقط والعمق اي الجسم التعليمي فانه مقدار
ذو طول وعرض وعمق لا على انه يقارنه اي يقارن المقدار شئ من خارج كما في المركبات الخارجية اذح لا يصح حمل احد الشيئين على الآخر لانه حكم بوحدة الاثنين
ولا على المركب لانه حكم بوحدة الجزء على الكل فيكون مجموعهما اي مجموع المقدار والشئ الآخر الخط او السطح او العمق بل على معنى ان يكون ذلك المقدار نفس الخط
او نفس السطح او نفس العمق وذلك اي كون المقدار نفس الخط مثلا لان معنى المقدار هو شئ يحتمل المساواة مثلا وكذا اللامساواة اعني الزيادة والنقصان
غير مشروط فيه اي في معنى المقدار ان يكون للمقدار عبارة عن هذا المعنى اي المساواة مثلا فقط اي بشرط ان لا ينضم اليه معنى آخر فيكون مأخوذا بشرط
لا شئ فان مثل هذا اي المأخوذ بشرط لا لا يكون جنسا كما علمت ان المقدار بشرط لا يكون مادة بل بلا شرط غير ذلك اي غير المساواة مثلا حتى يجوز ان يكون
هذا الشئ القابل للمساواة مثلا اعني المقدار هو في نفسه اي شئ كان من الفصول المحصلة له بعد ان يتعين وجوده اي وجود الشئ القابل للمساواة لذاته هو الوجود
اي وجود المعنى المقارن به اعني الفصل اي يكون محمولا عليه اي على ذلك الشئ لذاته انه كذا سواء كان في بعد وهو الخط او بعدين وهو السطح او ثلثة ابعاد
وهو الجسم التعليمي فهذا المعنى اي معنى المقدار في الوجود لا يكون الا احد هذه من بعد او بعدين او ثلثة ابعاد لكن الذهن يخلق له اي لذلك المعنى من حيث
يعقل ويدرك الذهن وجودا مفردا مستقلا من غير انضمام فصل اليه ثم ان الذهن اذا اضاف ضم اليه اي الى ذلك المعنى الزيادة اي معنى زائدا محصلا
وهو الفصل لم يضف الذهن الزيادة على انها معنى من خارج لاحق بالشئ القابل للمساواة كلحوق البياض بالجسم حتى يكون ذلك الشئ قابلا للمساواة
في حد نفسه ذاته وهذا الشئ الآخر اي الفصل يضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك اي ضم الشئ الآخر تحصيلا لقبول المساواة انه في بعد واحد
فقط او في اكثر منه اي البعدين او ثلثة ابعاد فيكون المقدار القابل للمساواة في بعد واحد في هذا الشئ المخصوص هو نفس القابل للمساواة حتى
يجوز لك ايها المخاطب ان تقول ان هذا القابل هو الذي ذو بعد واحد وبالعكس اي الذي ذو بعد واحد هو هذا القابل ثم توضيح المرام ان الذهن
قد يحصل فيه معنى جنسي مبهم بحيث يجوز ان يكون ذلك المعنى في نفسه اشياء كثيرة ولا يمكن تحصله وتحققه بعد ضم معنى آخر اي الفصل اليه اما دريت ان التحقق
والوجود لا يكون بدون التعين فلا بد من انضياف معنى زائد الى ذلك المعنى حتى يتعين وجوده لكن لا بان يكون المعنى الزائد خارجا عن الجنس حقا لا
كالبياض بالنسبة الى الجسم والصورة بالنسبة الى المادة حتى يكون الجنس شيئا في نفسه والزائد شيئا آخر بل يكون الانضياف لاجل تحصله وتعينه فاذا
صار الجنس محصلا بهذا المعنى اعني الفصل فكان هذا المعنى مندمج فيه والاثنينية انما هي من حيث ان مرتبة الجنس الابهام ومرتبة الفصل التحصيل
كالمقدار فانه معنى جنسي يصلح في نفسه ان يكون خطا او سطحا او جسما تعليميا لا بان يقارنه شئ من خارج ليكون مجموعهما الخط مثلا بل يكون نفس الخط اذ
معنى المقدار شئ يحتمل المساواة مثلا غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط بل بلا شرط شئ حتى يصلح ان يحمل على الخط والسطح والجسم فلا يكون الا احد
هذه [illegible] لكن يتصور لما كان يتعلق بكل شئ فيتعلق بالمقدار المفرد ايضا ويكون انه في الذهن وجود مفرد من حيث التعقل لا من

حيث التحصل ثم يضيف اليه الزيادة على نحو ما ذكرنا آنفا ثم قال الشيخ ما حاصله ان الكثرة ههنا اي في المعنى الجنسي المبهم من جهة هو متحصل وغير
محصل فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون هناك غيرية تقريره انه ليس ههنا الا وحدة محضة بحسب
الوجود في نفسه وانما جاء الكثرة باعتبار اخذ الذهن ذلك الامر المحصل في نفسه غير محصل بان ياخذه مبهما اذ لا حجر في التصورات ولا شك
ان المبهم مغاير للمحصل فيحدث هناك تغاير بينهما لكن اذا صار المبهم محصلا معينا عند الذهن بفصل لم يكن شيئا آخر اي مغايرا له الا بالاعتبار
المذكور اي بالاعتبار العقلي وهو لحاظ التعيين والابهام فان التحصيل ليس بغير حتى يكون شيئا آخر بل يحققه فافهم وهذا معنى ما قال بهمنيار في التحصيل
من ان الفصل ليس منضما الى حقيقة الجنس لا في الخارج ولا في الذهن بل العقل يعتبر الجنس متحصلا بالفصل وهم يعبرون عن ذلك باعتبار انه فيه او منه
انتهى **قوله** فاذا نظرت آه قال الشيخ في الهيات الشفاء المقصود منه ان المذكور في المتن ماخوذ من كلام الشيخ ان الحد يفيد بالحقيقة معنى
طبيعة واحدة واما بحسب الظاهر فيفيد معاني كثيرة بحسب الاجزاء مثلا انك اذا قلت الحيوان الناطق الذي هو الحد للانسان تحصل من ذلك
اي من الحيوان الناطق معنى شئ واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشئ الواحد لم تكن كثرة في
الذهن بل وحدة واذا نظرت الى الحد فوجدته مؤلفا مركبا من عدة هذه المعاني كالحيوان والناطق كل واحد منها على الاعتبار المذكور اي اعتبار
عدم تحصل الجنس معنى في نفسه غير الآخر فوجدت هناك اي في الحد المؤلف من المعاني المتعددة كثرة في الذهن فان عنيت اردت بالحد المعنى القائم
في النفس الذهن بالاعتبار الاول وهو الشئ الواحد الذي هو الحيوان الذي ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد بعينه هو المحدود المعقول ولا تغاير
بينهما اصلا حتى بالاجمال والتفصيل ايضا وان عنيت بالحد المعنى القائم في النفس بالاعتبار الثاني اي اعتبار الكثرة المفصل لم يكن الحد بعينه معناه
معنى المحدود بل كان شيئا مغايرا له باعتبار التفصيل ومؤديا اليه اي موصلا الى المحدود كاسبا له لما فيه من اعتبار التفصيل اقول لعل مراده اي مراد
الشيخ ان الحد يفيد معنى تفصيليا للمحدود اعني العلم بالكنه فالحيوان والناطق باعتبار حصولهما بانفسهما يكون مفيدا للعلم بالكنه للمحدود اعني حصولهما في
الذهن على وجه يصير مرآة لملاحظة المعنى الواحد الاجمالي الذي هو المحدود فالكاسب هو العلم بكنه الشئ للحيوان الناطق والمكتسب هو العلم بالكنه للانسان
المحدود فيحصل ههنا صورة واحدة تفصيلية مرآة لملاحظة المحدود فتفكر **كذا في الحاشية** لا معنى اجماليا له اي للمحدود اعني العلم بكنه الشئ
كما زعم البعض حيث زعم ان التعريف كالحيوان الناطق يفيد تحصيل صورة واحدة اجمالية للمحدود اعني الانسان المتمثل بنفسه في الذهن فالمكتسب المجهول عندهم هي
الصورة الاجمالية لانها المترتبة على النظر وتحصل عقيبه والكاسب هي الصورة التفصيلية فذهبوا الى ان في التعريف تصورين تفصيلي واجمالي وذهب المحققون الى ان
المكتسب هو المحدود باعتبار صورته التفصيلية اعني العلم بالكنه دون الاجمالية التي هي نفس المحدود اعني العلم بكنه الشئ له فانه بديهي لا يمكن حصوله في الذهن الا بنفسه
مع عدم الاطلاع على حده **هكذا في الحاشية** ويدل عليه اي على ان الحد يفيد معنى تفصيليا للمحدود ظاهر كلامه اي كلام الشيخ وايضا يدل عليه ظاهر عبارة المصنف
فتامل **قوله** فلا حمل آه بناء على الكثرة بالفعل ومناط الحمل هو الاتحاد بحسب الوجود فلا يتصور في صورة تعدده فالتركيب هناك اي في الحد اعتباري واما في
المحدود فحقيقي قال الشيخ المقصود منه بيان ان الحد مغاير للمحدود بوجه ومتحد معه من وجه آخر فالتغاير باعتبار اخذ اجزائه بشرط لا شئ والاتحاد باعتبار اخذها لا بشرط شئ
ثم الاعتبار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود هو ان لا يجعل الناطق والحيوان جزئين من الحد بل يجعلان محمولين عليه اي الحد بانه هو اي بان الحد
عين المحدود لا انهما شيئان جزآن من حقيقته متغايران اي كل واحد منهما مغاير للآخر ومغايران للجميع لكن نعني به اي بكون الحد عين المحدود في مثالنا
اي الحيوان الناطق في تحديد الانسان الشئ الذي هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان حيوانية مستكملة متحصلة بالنطق لما وعيت ان الجنس مبهم
لا تحصل له بذاته الا بالتقييد بالفصل واذا قيد به صار محصلا ومتحدا معه بحيث ينضم به لا بل التحصيل والتقويم فح صارا متحدين واذن يكون مؤديا وموصلا
الى الصورة الوحدانية المعبرة عنها بالانسان الذي هو المحدود فيكون الحد عين المحدود والاعتبار الذي يوجب كون الحد غير المحدود اي اعتبار الجزئية
يعني اخذه بشرط لا شئ ويمتنع ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد وذلك لان الحمل عبارة عن الاتحاد والمقصود ههنا ان لا يجعلا اي الجنس والفصل

محمولين على الحد بل جزئين منه اى من الحد وفي مرتبة الجزئية يكون كل من الجنس والفصل مباينا للآخر وللمجموع فلا يحمل شيء منهما على الآخر ولا على المجموع فلذلك اى لعدم الحمل ليس الحد بجنس اى لا يحمل الجنس على الحد فلا يقال الحد جنس ولا الجنس بحد اى لا يحمل الحد على الجنس فلا يقال الجنس حد ولا الفصل بواحد منهما اى من الحد والجنس فلا يقال الفصل حد او جنس وبالجملة اى مجموع معنى حيوان حال كونه مؤلفا مع الناطق هو معنى الحيوان غير مؤلف ولا معنى الناطق غير مؤلف ولا يفهم من معنى مجموع حيوان وناطق ما يفهم من احدهما ولا يحمل احدهما عليه اى على المجموع فليس مجموع حيوان ناطق حيوان هو حيوان وناطق لان المجموع المركب من شيئين غيرهما بل المجموع هو الثالث المغاير لكل من شيئين لان كل واحد منهما اى من شيئين جزء منه اى من المجموع والجزء لا يكون هو الكل اى عين الكل ولا الكل يكون هو عين الجزء انتهى كلام الشيخ ومن ههنا يفهم ان الجنس والفصل ليسا جزئين للمحدود حقيقة لان الجزئية تنافي الحمل والجنس والفصل محمولان على المحدود بل جزآن للمحدود على المسامحة بان جرّدا عن الابهام اعني لابشرط شيء واخذا بشرط لا شيء واذن يكونان جزئين للمحدود واذا لم يكن الجنس والفصل جزئين حقيقة فليسا متقدمين عليه اى على المحدود بالطبع لان التقدم بالطبع يقتضي تقدم وجود السابق على وجود المسبوق وبين المحدود والجنس والفصل اتحاد بحت نعم هذا التقدم بالنسبة الى الحد اي المعنى التركيبي مسلّم دون المحدود والذي فيه وحدة بحتة بل الجنس والفصل متقدمان على المحدود بالماهية فقط لان هذا التقدم عبارة عن افتقار المتاخر الى سنخ ماهية المتقدم لا الى وجوده ولا مرية في ان ماهية الجنس والفصل من حيث هي تحصلت اولا في مرتبة لم تحصل في هذه المرتبة ماهية نوعية وما تحصلت هذه الماهية في مرتبة الا وقد تحصلت تلك قبلها فيكون للجنس والفصل التقدم على النوع في مرتبة سنخ التقوم التي هي متقدمة على الوجود وذلك التقدم بحسب الملاحظة التفصيلية التي هي مرتبة الابهام وللتحصيل بهذا التفصيل في بعض الشروح وسلف تحقيقه فتذكر **قوله** كان شيئا مؤديا آه ظاهره واما التحقيق فسيلقي عليك عن قريب يدل على ان مجموع تصورات الاجزاء اى الجنس والفصل تفصيلا يؤدي الى حصول صورة اخرى في الذهن وهي الصورة الواحدة الاجمالية التي للحد وهذا مما ذهب اليه القاضي اللارسوي حيث قال ان جميع الاجزاء وان كانت نفس الماهية الا انها تغايرها باعتبار اذ قد يتعلق بكل واحد منها تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعددها وقد يتعلق تصور واحد بجميعها فمجموع التصورات المتعلقة بها تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميعها فلا يلزم التقدم على نفسه قال السيد السند المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مترتبة يحصل لنا تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء وهو تصور الماهية فههنا تصوران تصور اجمالي وتفصيلي والحق خلاف ذلك **كذا في الحاشية** كما ان التركيب الحملي يفيد حصول الصورة الواحدة التي للموضوع مع المحمول هذا هو المختار عند البعض حيث قال ان التركيب الحملي يفيد حصول صورة واحدة للموضوع والمحمول يتعلق بها الاذعان وليس كذلك عند التحقيق لما سيجيء في اول مبحث التصديقات من ان الحق ان التصديق يتعلق اولا بالذات بحقيقة العقد اعني الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما من غير ان يعتبر دخولها في تلك الحقيقة وان كانت داخلة في مفهومه الحاكي عن الواقع وفرق بين جزء الشيء وجزء مفهومه فان البصر والاضافة جزآن لمفهوم العمى دون حقيقته وهي الحالة البسيطة وليس التحقيق كذلك الا ههنا اى في التصورات والا في القضايا اذ في التعريفات الحقيقية تصور المعرف بالفتح بعينه صورة المعرف بالكسر مبناه على ما اختاره السيد الهروي من ان في التعريفات تصورا واحدا متعلقا بالمعرف بالكسر اولا وبالذات وبالمعرف بالفتح ثانيا وبالعرض على عكس القصد والالتفات هذا وللتحقيق مقام آخر وفي القضايا يتعلق الاذعان اى التصديق بالطرفين حال الارتباط بينهما هذا ايضا مما اختاره المحقق الهروي وليس ههنا اى في القضايا صورة اخرى غير الصورة الثالث من صورة الموضوع والمحمول والنسبة كما سيجيء ان شاء الله تعالى في مبحث التصديقات **قوله** فمجموع التصورات آه ليس المراد بذلك انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء اى اجزاء المعرف حتى اجتمعت تصوراتها معا مترتبة حصل لنا تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب كما هو الظاهر من كلام المصنف ومختار بعض الفضلاء فان الوجدان دليل لقوله ليس المراد بذلك آه بل للترقي البرهان ايضا يكذبه اذ في التعريفات تصور واحد يتعلق بالمعرف بالكسر حقيقة وبالذات وبالمعرف بالفتح مجازا او بالعرض على عكس القصد والالتفات بل يعني

بان المقومات اي الاجزاء اذا انحضرت في الذهن مع الترتيب بان يقيد بعضها مع بعض حصلت فينا صورة اي صورة المقومات مجتمعة بحيث يكون هذا

المجتمع المرتب تصورا واحدا هو نفس تصور الماهية اي ماهية المحدود بالكنه وكل واحد من التصورات مرآة لمشاهدة كل واحد من الاجزاء فاذا علم انه

اي الكل واحد من الاجزاء تصور وقيد احدهما اي احد الجزئين بالآخر صار مجموعهما مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين وهو المحدود والمجمل فالمكتسب

هو المحدود باعتبار العلم بالكنه وبالصورة التفصيلية التي هي مرآة لمشاهدته والكاسب هو الحد باعتبار حصوله بنفسه في الذهن من غير ان يكون

ههنا شيء آخر مرآة لملاحظته معنى الحد وبالجملة الكاسب هو العلم بكنه الشيء للحد والمكتسب هو العلم بالكنه للمحدود والتغاير بينهما بالاعتبار هكذا في الحاشية

هذا ما حققه السيد السند رحمه الله في شرح المواقف صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا معا

مرآة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا وكل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري جزئين فالمعرف للماهية مجموع

امور كل واحد منهما مقدم على الماهية وداخل في تعريفها واما المجموع المركب بينهما الحاصل في الذهن على الوجه المذكور فهو تصور الماهية المطلوبة بالاكتساب

الذي هو جميع تلك الامور نعم من تامل حدست تصورات مجموع مجموع تصورات محدود كذا في الحاشية **قوله** ومن ههنا آه اقول يلزم عليه

اي على مذهب الامام رحمه الله من كون التصورات كلها بديهية بداهة التصديقات باسرها بتمامها لان التصديق عنده ليس الا التصورات ثلثة او اربعة الاجزاء

عن ذلك اللزوم ان يلتزم ان الحكم قد يكون نظريا تقريره ان مذهب الامام ان التصورات كلها بديهية سوى الحكم فانه قد يكون نظريا مكتسبا بالحجة كما

انه قد يكون بديهيا مستغنيا عن الدليل ولما كان هذا مخالفا للظاهر افاد تحقيقا آخر بقوله وما سمح به فكري في توجيهه اي توجيه مذهب الامام هو

ان للحكم اعتبارين احدهما اعتبار ماهيته الكلية التصورية وهو بهذا الاعتبار بديهي فيدخل في الكلية وهي كل تصور بديهي وثانيهما اعتبار انه اي الحكم

وجود رابطي او عدم كذلك رابطي آلة لملاحظة حال الطرفين اي المحكوم عليه وبه وبهذا الاعتبار اي الاعتبار الثاني قد يترتب على النظر ومطلوب

من البرهان كما ان الابتداء باعتبار ماهيته الكلية معنى اسمي وباعتبار خصوصيته كونه آلة لملاحظة الطرفين معنى حرفي ونظيره اي نظير كون الحكم بديهيا

باعتبار ونظريا باعتبار القول بالجعل المؤلف للمشائين فان الاتصاف اي اتصاف الماهية بالوجود بماهيته التصورية مستغنية عن الجعل والايلزم

القول بالجعل البسيط ومن حيث انه رابط بين الحاشيتين اي المجعول والمجعول اليه يترتب على الجعل ويفتقر اليه فكذا حال الحكم على مذهب الامام فتفكر

قوله من المطالب التصورية آه قيل القائل سعد الملة والدين التفتازاني لا فرق بيننا اي بين التعريف اللفظي وبين التعريف الاسمي قال المحقق

الهروي انه لا يوجد التفرقة بين الاسمي واللفظي في كلام الكثيرين من القدماء والمتاخرين ثم اعلم انه ذهب التفتازاني الى ان التعريف اللفظي

من المطالب التصورية وزعم انه لا فرق بينه وبين التعريف الاسمي حيث فسره بما يدخل فيه اللفظي وشرط فيه ما يشترط للاسمي وجعل التعريفات المذكورة

في كتب اللغة تعريفات اسمية تنبيها ان التعريفات المذكورة في تلك الكتب لفظية هذا ولم يعلم هذا اعما افاده السيد الزاهد لبطلان مزعوم التفتازاني

من عدم التفرقة بين اللفظي والاسمي ان البديهي يحتمل التعريف اللفظي دون الاسمي لان الغرض منه تحصيل صورة غير حاصلة وهو ينافي البداهة

ثم تقرير ان القول بعدم الفرق غير صحيح اذ هو يستدعي استعمال الاسمي حيث يستعمل اللفظي وهذا باطل لما وعيت ان اللفظي يستعمل في البديهي واما

الاسمي فكلا وحاشا فظهر الفرق بينهما وقيل القائل هو الصدر الشيرازي المقصود منه اي من التعريف اللفظي تصور المعنى الموضوع له من حيث انه معنى

ذلك اللفظ واعترض عليه المعترض هو المحقق الهروي في حاشيته على شرح المواقف بانه يصير التعريف اللفظي ح اي حين كون المقصود منه تصور

المعنى من تلك الحيثية تعريفا اسميا لا لفظيا فلزم الانقلاب من اللفظي الى الاسمي وتفصيل الاعتراض على ما اُفيد ان الحيثية حيثية تقييدية فالمعنى

الشيء من حيث انه موضوع له وهذا المحيّث لم يكن حاصلا من قبل فيكون تحصيل امر لم يكن حاصلا ولما لم يعلم وجوده صار تعريفا اسميا او بحثا

لغويا لما وعيت ان بيان موضوعية اللفظ للمعنى من وظائف اهل اللغة قال المحقق الدواني اذا كان الغرض من التعريف اللفظي معرفة حال اللفظ

من انه موضوع لذلك المعنى كان بحثا لغويا خارجا من المطالب التصورية واما اذا كان الغرض منه تصور مسمى اللفظ كما اذا قلنا الغضنفر موجود

ولم يفهم السامع من الغضنفر معنى فغسرناه بالاسد ليحصل له تصور معناه فذلك من المطالب التصورية كيف لا يكون ذلك والحال ان
الحاصل هو تصور المعنى ح اقول جواب عن ذلك الاعتراض لعل مراده اي مراد الصدر الشيرازي من تصور المعنى احضاره في المدركة والالتفات اليه
اي الى ذلك المعنى بعد ان يكون ذلك المعنى حاصلا في الخزانة تقريره ان الصورة قبل التعريف اللفظي كانت حاصلة في الخزانة لا في المدركة لان الصورة
بعد زوال الالتفات عنها تزول من المدركة وتبقى في الخزانة فالصورة التي تزول عنها الالتفات كانت حاصلة في الخزانة كصورة الاسد
مثلا ثم اذا فسرنا الغضنفر بالاسد حدث الالتفات الى صورة الاسد فالمقصود من التعريف اللفظي هذا الالتفات لا الحصول السابق فلا يلزم
كونه تعريفا اسميا ولما كان للمتوهم ان يتوهم ان الشيء قد يكون معلوما وحاضرا في المدركة ويحتاج الى التعريف اللفظي عند استعمال لفظ موضوع بازائه غير معلوم
الوضع فلو كان المقصود منه لزم احضار الحاضر ازاحه بقوله وانما اعتبر الحيثية اي من حيث انه معنى ذلك اللفظ لان المعنى قد يكون حاضرا لكن لا بعنوان انه
معناه اي معنى ذلك اللفظ فيطلب التوجه والالتفات اليه من حيث انه معنى ذلك اللفظ بان تكون الحيثية تعليلية لا تقييدية والا لصار التعريف اسميا
لا لفظيا فالغرض الاصلي منه اي من التعريف اللفظي احضار المعنى للغير والتفاته اي التفات الغير اليه اي الى المعنى بذلك الاعتبار اي باعتبار انه معنى ذلك
اللفظ سواء كان الاحضار بمرادف كتعريف الغضنفر بالاسد او غيره اي بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتني عليه غيره فما وقع
في بعض الحواشي في هذا المقام من لفظ الاسم بدل الاصل فهو سهو ظاهر او باعم كتعريف السعدانة بالنبت ثم حاصل الازاحة ان المقصود من التعريف اللفظي
الالتفات الى صورة الغضنفر مثلا من حيث انها معنى الاسد وهي من هذه الحيثية غير حاضرة في المدركة فلا يلزم احضار الحاضر بشرط ان يكون معنى هذا اللفظ
مستلزما للتوجه والالتفات اليه فاللفظ لا يفيد الا الاحضار والالتفات دون التصور والتصديق فان الالتفات فعل من افعال النفس والتصور والتصديق
ليسا كذلك فعده اي عد التعريف اللفظي من المطالب التصورية ليس على سبيل الحقيقة بل على سبيل التجوز والمسامحة اي تشبيه احضار الصورة الحاصلة
بتحصيل الصورة الغير الحاصلة **قوله** فانه جواب ما آه وقد علل المعلل هو المحقق الدواني في شرحه على التهذيب يعني استدل على وقوع التعريف اللفظي في
جواب ما الشارحة بانه لو لم يكن التعريف اللفظي من مطلب ما الشارحة لا يتم تعليل القوم على تقدم مطلب ما الاسمية التي يطلب بها تصور معنى اللفظ على جميع
ما عداه من مطلب ما الحقيقية وهل البسيطة والمركبة بانه متعلق بالتعليل ما لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق بوجوده الذي هو مطلب هل البسيطة لكونه متفرعا
على فهم المعنى ومتى لم يمكن التصديق بوجوده لا يمكن طلب حقيقته الذي هو مطلب ما الحقيقية لان طلب حقيقة الشيء لا يكون الا بعد التصديق بوجوده ولا يمكن
ايضا طلب التصديق بهلية المركبة اي التصديق بصفة غير الوجود الذي هو مطلب هل المركبة فظهر من هذا التعليل ان مطلب ما الاسمية مقدم على جميع
المطالب فان دليل القوم لا يتم فهم معنى اللفظ يجوز ان يحصل من التعريف اللفظي كما يحصل من الاسمي فلو لم يكن اللفظي داخلا في مطلب ما كما ان الاسمي
داخل فيه لم يكن مطلب ما الاسمية مقدما على سائر المطالب لم يصح احتياجها اليه لتقدم التعريف اللفظي عليها وهو سواء فاذا كان اللفظي داخلا في مطلب
ما الشارحة كان من المطالب التصورية قيل القائل هو السيد الزاهد يعني اعترض عليه اي على هذا التعليل ان ذلك الفهم اي فهم معنى اللفظ يحصل من
التعريف الاسمي فقط وهو اي الفهم المذكور مطلب ما الاسمية دون اللفظي اي لا يحصل ذلك الفهم من التعريف اللفظي المقصود منه التوجه والالتفات ثم
تقرير الاعتراض على ما في شرح الرسالة القطبية ان الثابت بتعليل القوم هو تقدم فهم المعنى وهذا انما يحصل ابتداء بالتعريف الاسمي دون اللفظي
فانه بعد اذ الاستحضار بعد الاستحصال فعلى تقدير عدم دخول التعريف اللفظي في مطلب ما الاسمي يتم ذلك التعليل لتقدم الاسمي الذي هو من مطالب
ما الاسمية على اللفظي ايضا انتهى بل المقصود من اللفظي كلمة بل للاضراب التصديق فهو من المطالب التصديقية فلم يكن اللفظي داخلا في مطلب ما الاسمية
التي فيها استحصال وتصور ومع ذلك يتم التعليل اذ لا احتمال لتحصيل معنى اللفظ باللفظي ليلزم كونه مقدما على سائر المطالب ليبطل التعليل بتقدم
ما الاسمية على المطالب كلها بل مطلب ما مقدم واللفظي مؤخر عنه وليس بداخل فيه والتعليل تام فادرك على زعمهم فتفكر اشار تعالى ان مراد المستدل
بفهم المعنى ما يعم الالتفات اليه ثانيا اذ لا ريب في تقدمه على التصديق بالوجود فالفهم بالمعنى العام قد يحصل بالتعريف اللفظي كما قد يحصل بالاسمي فيتم البيان

قوله نعم بيان موضوعيته آه توضيحه ان المقصود من هذا التوضيح بيان التفرقة بين التعريف اللفظي المبحوث عنه في المنطق وبين ذلك التعريف المذكور في علم اللغة بان الاول من المطالب التصورية والثاني من المطالب التصديقية انا لو قلنا الغضنفر موجود ولم يفهم المخاطب معناه فيسئل عنه فقال المتكلم الغضنفر فانما يطلب مجرد التوجه والالتفات الى ما معنى وضع لفظ الغضنفر له للمعنى فيحصل للمخاطب بتفسيرنا بالاسد فليس في هذا التفسير حكم ليكون تصديقا فيكون تصورا وهذا كله توضيح لقول المصنف الآتي كما اذا قلنا الغضنفر موجود فقال المخاطب الخ واما اذا قال المخاطب بل الغضنفر موضوع لمعنى ما فانما يسئل المخاطب بيان موضوعيته اي موضوعية لفظ الغضنفر وحصول التصديق بها اي بالموضوعية يعني ان التصديق بما بحال اللغة بانه موضوع لاي معنى لا بحال المعنى هو البحث من احوال الالفاظ من حيث الوضع مقصود في علم اللغة كذا في الحاشية فهذا بحث لغوي اذ الغرض الاصلي منه ذلك التصديق الذي يقصد اثباته في علم اللغة هذا كله توضيح لقول المصنف نعم بيان موضوعية الالفاظ الخ وحاصله المرام ان التعريف اللفظي كما يكون فيه تفسير اللفظ كذلك يكون فيه تبيين ان لفظ الغضنفر مثلا موضوع لمعنى وضع له لفظ الاسد فيقع في جواب ان الغضنفر موضوع لمعنى فيقال انه موضوع للاسد فيوجد فيه الحكم بانه موضوع له فالاول من المطالب التصورية المبحوث عنها في المنطق والثاني من المطالب التصديقية المبحوث عنها في اللغة والكلام ههنا فيما يكون من المباحث المنطقية قوله فمن قال آه القائل شريف المحققين في شرح المواقف حيث قال اذا قيل الانسان حيوان ناطق واريد بيان ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا التعريف لفظيا وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل اهل اللغة او الاصطلاح انما قال يكون التعريف اللفظي من المطالب التصديقية تحرزا عن تحصيل الحاصل لحصول التصور سابقا تقرير الاستدلال انه لو كان اللفظي من المطالب التصورية لزم تحصيل الحاصل واللازم باطل فالملزوم مثله ووجه الملازمة انه لا بد في اللفظي من حصول المعنى الموضوع له في الذهن سابقا حتى يصح تفسير اللفظ الموضوع له بلفظ اوضح فلو كان من المطالب التصورية يكون فيه تحصيل صورة وما هي الا صورة حصلت سابقا فلزم تحصيل الحاصل ومن ههنا ظهر ان قول الشارح لحصول الخ دليل للملازمة انت تعلم هذا كما افاده المحقق الهروي في حاشيته على شرح المواقف لتزييف ذلك الاستدلال اولا بالمنع وتقريره انا لا نسلم تحصيل الحاصل على تقدير كون اللفظي من المطالب التصورية لما وعيت ان المعنى قبل التعريف اللفظي حاصل في الخزانة لا في المدركة فان الصورة عند زوال الالتفات عنها تزول عن المدركة وتبقى في الخزانة ثم اذا وجد الالتفات اليها يحصل مرة بعد اخرى في المدركة والمقصود من اللفظي هذا الحصول لا الحصول السابق حتى يلزم تحصيل الحاصل وثانيا بالتسليم وتقريره انه لو سلم حصول المعنى قبل التعريف اللفظي في المدركة ايضا كما يظن انه قد يكون الشيء معلوما وحاضرا في المدركة ويحتاج الى اللفظي عند استعمال لفظ موضوع بازائه غير معلوم الوضع فانما المقصود منه اي من التعريف اللفظي الالتفات اليه من حيث انه معناه دون التصور والتصديق ومن المعلوم ان ذلك الالتفات غير حاصل من قبل وانما الحاصل قبل ذلك هو التصور والتصديق فتحصيل الحاصل غير لازم وقد يقال القائل هو المحقق الزاهد انه لا ينكر شريف المحققين كونه اي كون التعريف اللفظي من مطلب ما لكنه قال ان ماله ومرجعه التصديق تفصيله انه ما قال السيد السند من ان اللفظي من المطالب التصديقية ليس المقصود منه انكار كونه من مطلب ما حتى يتوجه ما قال المصنف من انه لم يفرق بين التعريف اللفظي وبين البحث اللغوي بل مقصوده ان مآل اللفظي ومرجعه التصديق بان اللفظ موضوع لذلك المعنى وهذا لا ينافي كونه من مطلب ما وانت خبير جرح لكون التعريف اللفظي آئلا الى التصديق بان التصديق بموضوعية اللفظ للمعنى مقصود في البحث اللغوي دون التعريف اللفظي اي التصديق غير مقصود فيه وحصوله اي حصول التصديق معه اي مع اللفظي وفهمه منه لا يوجب ان يكون التصديق مرجعا له اي للفظي والا لرجع جميع اقسام التعريف سواء كان حقيقيا او اسميا او لفظيا اليه اي الى التصديق وهو كما ترى لحصول التصديق مع جميعها فالغرض في التعريف اللفظي ليس تصور المعنى من حيث ان اللفظ موضوع له بل الغرض منه نفس تصور المعنى من حيث انه معنى اللفظ والتصديق الحاصل منه لا يتعلق به الغرض بالقصد بل هو ضمني فتامل ان شئت تحقيق المرام فارجع الى ما ذكرنا في التعليقات المرضي قوله مثل المعرف آه توضيحه ان من حاول قصد التعريف فيه رمز الى ان المراد بالمعرف في قول المصنف مثل المعرف من ياتي بالتعريف لا المعنى الاصطلاحي المنطقي واما على تقدير المعنى الاصطلاحي فالتشبيه باعتبار

ان النقاش كما يعرف ذا الشبح كذلك المعرف بالكسر يعرف المعرَّف بالفتح بان يحصّل بالتعريف صورته ويلتفت اليه وليس فيه شئ آخر سوى هذا التصوير او الالتفات فلا حكم فيه والا لكان تصديقا لا تصويرا مثله بفتح الميم والثاء المثلثة اي حاله كمثل النقاش ينقش شبحا صورة في اللوح ويكون هذا الشبح مرآة للالتفات الى ذي الشبح فانه اي النقاش يتصور في الذهن صورة معدوم او موجود تصويرا بحتا صرفا مع عزل قطع النظر عن ثبوته ثبوت التصوير او لا ثبوته في الواقع فهو تصوير بحت لا حكم فيه والا لم يكن تصويرا بل تصديقا كذلك في التعريف ايضا لا يكون الا التصوير البحت وليس فيه حكم ثبوتي او لا ثبوتي في الواقع ولا فرق بينهما الا ان المعرّف ينقش في الذهن صورة معقولة والنقاش ينقش في اللوح صورة محسوسة فاذا قلنا الانسان حيوان ناطق لسنا نعني نعني نريد به الحكم على الانسان بانه كذا اي حيوان ناطق وانما نذكر الانسان لان يتوجه ذهنك الى ما اي الى انسان عرفته بوجه ما من الوجوه لاستحالة توجه النفس الى المجهول المطلق من قبل اي قبل معرفته بالحيوان الناطق ثم نشرع الآن في تصويره اي تصوير الانسان بوجه اتم واكمل من الوجه السابق وذلك الوجه هو الحيوان الناطق **قوله** فلا يتوجه عليه آه اي من حيث هو تصوير بحت لا حكم فيه لا يتوجه عليه شئ من المنوع الثلثة من المنع والنقض والمعارضة ثم المراد من النقض النقض الاجمالي فانه يسمى المنع نقضا تفصيليا ايضا فان المناظرة انما تنعقد في الاحكام فان المناظرة عبارة عن توجه المتخاصمين في النسبة بين المحكوم عليه وبه اظهارا للصواب في النسبة ثبوت احدهما للآخر او سلبه عنه وهل هذا الا الحكم واذ ليس في التعريف حكم اصلا بل فيه تصوير بحت فلا ينعقد المناظرة ههنا فقولك لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق بمنزلة قولك للكاتب لا نسلم كتابتك وظاهر ان هذا المنع ليس له معنى **قوله** فيجوز آه المنع غير مختص بواحد من تلك الاحكام من دعوى الحدية والمفهومية والاطراد والانعكاس وعدم الاختصاص ظاهر فانه يقال لا نسلم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس له او ان الناطق فصل له او ان الحيوان الناطق مطرد او منعكس بالاجماع واما النقض في المسلك المشهور فيختص بدعوى الاطراد وهو التلازم في الثبوت اي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وبالعكس وبدعوى الانعكاس وهو التلازم في الانتفاء ماخوذ من ان عكس الاثبات نفي بان يقال كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وبالعكس ببيان الاختلال متعلق بالنقض وصورته ان يقال لا طرد في هذا الحد فانه يصدق على ما لا يصدق عليه المحدود ولا عكس فيه فانه لا يصدق على ما يصدق عليه المحدود وجملة الكلام انه ان لم يكن التعريف مانعا فقد انتقض حكم الكلية الاولى وان لم يكن جامعا فانتقض حكم الكلية الثانية وقيل يمكن ذلك البيان اي بيان الاختلال فيما سواه اي سوى كل واحد من الاطراد والانعكاس ايضا مثل دعوى الاوضحية بان يقال هذا التعريف ليس باوضح منه بل هو مساوله في المعرفة والجهالة والحق ان النقض كالمنع في عدم الاختصاص بواحد من تلك الاحكام فان الكل اي كل واحد من الاحكام قابل للاختلال والنقض انما يرد عليه اي على الاختلال ثم الحق ان النقض بمعنى التخلف في التعريفات لا يظهر الا في الطرد والعكس واختصاصه بهما من هذه الجهة واذا اريد النقض بمعنى الابطال فلا يختص بواحد منهما بل يجري في الكل فادرك **قوله** والمعارضة آه وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم الدليل اي بتعريف حقيقي آخر انما تتصور في الحدود الحقيقية دون غيرها من التعاريف الحقيقية فان التعاند انما يتحقق فيهما اي في الحدود الحقيقية فلو قيل الانسان حيوان ناطق وقال الخصم هذا معارض بان الانسان حيوان ضاحك فلو سلم كونه حدا للانسان بطل الحد الاول لان تعدد الحقائق لشئ واحد من الممتنعات واللازم الاستغناء عن الذاتيات بخلاف غيرها اي غير الحدود الحقيقية اذ لا امتناع في تعريفين مختلفين حدا او رسما او رسما ورسما وفي التحديدين الاعتباريين فانهما تابعان للاصطلاحين وفي الحدين الناقصين فانهما يتعددان بالزيادة والنقصان وهي المعارضة كالمنع في عدم الاختصاص بحكم واحد من الاحكام الضمنية ثم اعلم ان اطلاق المنع الذي هو عبارة عن طلب الدليل على مقدمة معينة ههنا اي على المعارضة والنقض على التجوز اما على سبيل الاستعارة او على سبيل التغليب ويحتمل الحقيقة ايضا بناء على احتمال الاشتراك اي اشتراك لفظ المنع بين المعنى الاخص والاعم الشامل للمنع والنقض والمعارضة ولما كان هذا الاحتمال مخالفا لما تقرر في مدارك المحصلين من ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك يحمل على الحقيقة والمجاز لا على الاشتراك اخره

واشار الى ضعفه بانه محتمل من الاحتمالات العقلية وان كان مرجوحا عند المحققين هكذا في بعض الحواشي **قوله** المفرد آه تحقيقه ان المفرد
لا يدل على التفصيل اي بالوضع الواحد لما دريت ان المفرد المشترك الذي تعدد فيه الوضع دال على المعاني الكثيرة بالتفصيل باعتبار تعدد الوضع
اصلا اي سواء كان مدلول المفرد بسيطا او مركبا اما عدم دلالته على التفصيل على الاول فظاهر لعدم وجود الاجزاء الموقوف عليه التفصيل وعلى
الثاني فلان مدلول المفرد وان كان فيه اجزاء لكن لا ينتقل منه الى الاجزاء الا باللحاظ الوحداني فكيف يدل على التفصيل فظهر ان المفرد ليس له دلالة
على التفصيل اصلا وان عبر عنه بالتفصيل في بعض اللغات وقيل معنى ذلك القول انه سواء كان ذلك التفصيل تفصيل نسبة خبرية او انشائية
هذا والا لجاز ان يدل المفرد على المعنى المركب الخبري فيتحقق قضية احادية بان ينتقل الذهن من اللفظ المفرد الى معنى الموضوع والمحمول والنسبة
الخبرية والتالي باطل لما ذكره الشارح بقوله مع ان اقل مراتب القضية الملفوظة ان تكون ثنائية اذا لم يذكر الرابطة في اللفظ او ثلاثية اذا ذكرت
ويبطل معطوف على قوله فيتحقق ما ذكره من ان طرفي القضية الشرطية اي المقدم والتالي لا يصح التعبير عنهما حال الحكم بالمفرد تقريره انه لو دل المفرد
على التفصيل يصح التعبير عن طرفي الشرطية حال الحكم بالمفرد والتالي باطل فالمقدم مثله ويتحقق كلام غير مركب من اسمين ولا من اسم وفعل اي يوجد
كلام مركب من اسم فقط او فعل فقط لدلالته على التفصيل كالجملة وهو كما ترى وتوضيحه على ما في بعض الشروح انه لو جاز دلالة المفرد على المعنى المركب
لكان مفيد المعنى يصح السكوت عليه وهذا هو الكلام عندهم فيتحقق كلام غير مركب من اسمين ولا من اسم وفعل مع ان الكلام انما يتركب من اسمين او من
اسم وفعل ولا يكون ذلك المفرد الذي يدل على التفصيل اسما ولا فعلا ولا حرفا توضيحه ان المقسم للاسم والفعل والحرف هو المفرد الموضوع لمعنى مفرد
فلو كان المفرد دالا على المعنى المركب فلا يكون اسما ولا فعلا ولا حرفا مع ان المفرد عندهم لا يوجد الا في احدها وتوضيحه المقصود منه تبيين الفرق بين
المفرد والمركب بان الاول لا يدل على التفصيل والثاني يدل عليه ان المفرد الموضوع لمعنى اذ لا كلام في المهمل اذا سمعه العالم بوضعه يلتفت الى معناه
دفعة واحدة اذ اللفظ انما يلتفت به الى ما معنى وضع اللفظ له فان كان هذا الموضوع له مركبا كما اذا عرف المفرد بالمركب تعريفا لفظيا فالسامع يلتفت
اليه اي الى الموضوع له المركب دفعة فان فصل ذلك المعنى المركب الى اجزائه لم يكن ذلك التفصيل ناشيا من اللفظ او من العلم بالوضع بل احدثه اي التفصيل
السامع من عند نفسه بخلاف المركب فان السامع عند سماع كل جزء منه يلتفت الى معناه اي معنى كل جزء الذي هو جزء معنى اللفظ المركب فكل جزء من معنا
اي معنى اللفظ المركب يلتفت اليه بالتفات على حدة وهذا هو التفصيل فالمفرد اذا عرف بالمفرد لا يدل على التفصيل اصلا واذا عرف بالمركب اي تعريفا لفظيا
لا يكون التفصيل المستفاد منه اي من المركب المعرِّف مقصودا لما عرفت ان التعريف اللفظي انما يدل على ما يدل عليه المعرَّف بالفتح وهو فيما نحن فيه مفرد غير
دال على التفصيل وعدم دلالته عليه يستدعي عدم دلالة المعرِّف بالكسر عليه ايضا والا يلزم الانقلاب من التعريف اللفظي الى الحقيقي ومن ههنا اي من
عدم كون التفصيل مقصودا يتم ان لا ترادف بين المفرد والمركب لتفاوتهما بالاجمال والتفصيل والترادف انما هو الاتحاد في المفهوم من غير تغاير اصلا فلا ترادف
بين العدم وسلب الكون على ما قيل ناظر الى المنفي لا الى النفي قال الشارح الجديد في شرح التجريد ان مدار التعريف اللفظي على الالفاظ المترادفة المفردة فان
لم توجد اوردت بدلها مركبة دالة على مفهومها ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود منها مجرد تعيين المعنى من بين المعاني المتصورة انتهى
وافاد المحقق الدواني في حاشيته القديمة ان قوله فان لم توجد آه دال على ان لا ترادف بين المفرد والمركب اما لاعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف
ووضع المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او للتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل والثاني اولى فان وضع المفرد قد يكون نوعيا كما في المشتقات ومن ههنا علم
ان لا ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك انتهى ولما كان المتوهم ان يتوهم ان العدم لفظ مفرد مع انه يعبر عنه في
الفارسية به نابودن ونيستي فهو دال على التفصيل وهو معتبر في اللغة العربية فبطل القول بان المفرد لا يدل على التفصيل دفعه بقوله نعم لما لم نجد في الفارسية
لفظا مفردا فسرناه اي العدم بالمركب اي نابودن ونيستي وهو معنى سلب الكون لا معنى العدم تقرير الدفع انه لا يفهم من لفظ العدم في اللغة العربية
نابودن ونيستي بالتفصيل وانما يفهم بالاجمال ولما لم يوجد في اللغة الفارسية لفظ مفرد فسر بالمركب لا ان التركيب معتبر في مفهومه وزبدة المرام ان المفرد

الذي مدلوله بسيط عدم دلالته على التفصيل غير مخفي واما المفرد الذي مدلوله مركب ذو اجزاء فانه ينتقل منه الى الاجزاء باللحاظ الوحداني اما وعيت ان
الوضع الواحد موحد للاجزاء فلا يدل صح على التفصيل ايضا كذا في بعض الشروح **قوله** بل لا يفيد آه لما كان المتوهم ان يتوهم ان الحكم بعدم
افادة المفرد للمعنى مما لا سبيل له الى انسداده لانا نعلم قطعا ان المعنى وان كان حاصلا قبله لكنه دال عليه وموجب لاحضاره ثانيا وهذه فائدة
ايضا فكيف يصح ان يسلب عنه الافادة سلبا كليا ازاحه بقوله اراد المصنف بالافادة تحصيل المعاني في الذهن ابتداء اي اولا لا الدلالة والاحضار
ثانيا تحرير الازاحة انه ليس المراد من سلب الافادة سلب الافادة مطلقا بل سلب افادة خاصة وهو تحصيل المعاني في الذهن ابتداء واما
الدلالة والاحضار فمما لا ينكر فان اللفظ المفرد يحضر معناه مرة ثانية في ذهن السامع بالتوجه اليه وجملة المرام ان وضع المفرد انما هو لاعادة
ما كان حاصلا من قبل واحضاره وهو لا ينافي سبق وضعه للافادة ابتداء بخلاف المركب **قوله** والا لزم الدور آه قيل القائل صاحب المفتاح في بيانه
اي بيان الدور ان افادتها اي افادة المفردات من الاسماء والكلم للمعاني تتوقف على العلم بكونها اي المفردات مختصة بتلك المعاني غير متساوية النسبة اليها
اي الى المعاني والى غيرها لاستحالة الترجيح والاختصاص مع التساوي وذلك العلم اي العلم بالاختصاص من حيث انه نسبة بين المختص والمختص به
كذا في الحاشية متوقف توقف الكل على الجزء على علم نفس تلك المعاني ابتداء فلو انعكس الامر يتوقف علم نفس المعاني على العلم بكون المفردات
مختصة بتلك المعاني يلزم الدور وهو محال فان توهم ان المفردات اذا تلفظ بها يفهم منها التوجه والقصد الى مسمياتها فلا يصح الحكم بعدم افادتها للمعاني
فازاحه بقول الشارح وما يسبق الى الفهم عند التلفظ بها اي بالمفردات من مجرد القصد الى مسمياتها لا يعد فائدة حتى لا يصح الحكم بعدم افادة المفردات
للمعاني بل انما يعد التفاتا واحضارا فما اجيب عنه اي عن لزوم الدور بان الموقوف على العلم بالوضع فهم المعنى من اللفظ او فهمه في الحال وهو
اي العلم بالوضع انما يتوقف عليه اي على فهم المعنى من اللفظ او فهمه في الحال حتى لو انعكس الامر فيه ورد بل العلم بالوضع يتوقف على فهمه اي فهم المعنى في
الجملة او على فهمه في الزمان الماضي لا في الحال ليس بمستقيم خبر لقوله فما اجيب اذ لا بد والا لا يجدي من ارجاعه الى الاحضار والالتفات او ارجاعه
الى العلم التصديقي بان يقال هذا معنى اللفظ بان يكون السابق هو العلم التصوري والكلام في الافادة بالمعنى المذكور سابقا من ان الافادة تحصيل المعاني
في الذهن ابتداء فان كانت تلك المعاني تصورية فافادتها تحصيلها في ذهن السامع ابتداء وان كانت تصديقية فافادتها تحصيل التصديق بها ابتداء
واما الدلالة والاحضار فهو الالتفات مرة ثانية والتوجه اليها بعد الغفلة عنها وفيه اي فيما ذكره المصنف من لزوم الدور بحث وهو انه لا وجه لاختصاص
هذا الدليل بالمفرد بل يجري في المركب ايضا اذا كان موضوعا اي وضع المركب لافادة المعنى بان يقال علم الوضع في المركب ايضا من شرط الدلالة وعلم المعنى
سابق عليه فيلزم الدور فيه كما يلزم في المفرد فيتوهم ان لا يكون المركب ايضا دالا على المعنى هذا غلط اجيب عنه اي عن البحث بالفرق بين المفرد والمركب
بان العلم بالمعاني المركبة انما يتوقف على العلم باوضاع مفرداتها اي مفرداتها لمعانيها حاصله منع كون المركب موضوعا بازاء معنى فانه يكفي في فهم المعنى
التركيبي معرفة اوضاع المفردات واما الهيأة فخارجة عنها مستقلة لا على العلم بوضعه اي وضع المركب للمعنى التركيبي فلا دور وذلك لانه ليس في المركب
وضع غير وضع اجزائه لمعانيها حتى يترتب عليه استفادة العلم بمجموع المعنى فيتوهم الدور بناء على ان العلم بوضع المجموع يتوقف على العلم بمجموع المعنى
وبالعكس **كذا في الحاشية** ورد اي الجواب المذكور بانه لو كفى في افادة المعنى التركيبي مجرد العلم باوضاع المفردات اي المفردات
والاحتياج الى العلم بوضع المركب للمعنى التركيبي لم يحصل الاختلاف في مركبات عند توافقها في المفردات ومعانيها والتالي باطل اليه اشار بقوله لكن الفرق
واضح بين قولنا اكرم موسى عيسى وبين قولنا اكرم عيسى موسى فان في القول الاول موسى فاعل وعيسى مفعول وفي الثاني بالعكس فقد يراد اشارة
الى الجواب عن ذلك الرد بان الهيأة من احدى المفردات فلا يبقى الاتفاق في المفردات عند اختلاف الهيأة فلذا حصل الاختلاف
وقد يقال في الجواب عن البحث ان جميع العلوم المتعلقة باوضاع هذه الاسماء والهيأة التاليفية بانواعها غير العلم بوضع المجموع فاستفادة العلم بمجموع
المعاني موقوفة على جميع تلك العلوم لا يتوقف على العلم بوضع المجموع وتلك العلوم لا تتوقف على العلم بمجموع المعنى فلا دور فاستبان الفرق بين المفرد

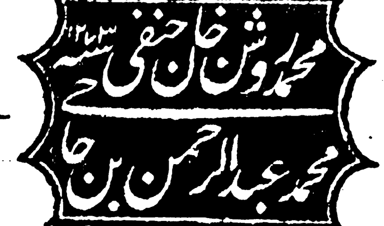
والمرکب بلزوم الدور فی الاول دون الثانی والحق عندی ان الالفاظ لتباینها مع المعانی لا تفید بحسب الوجود تصورها اصلا ای لا بالکنه ولا بالوجه انت تعلم ان الالفاظ وان کانت مباینة للمعانی لکن لم لا یجوز ان یکون بینهما علاقة بسببها تفید تصورها والا لخلا الوضع عن الفائدة وکثیرا ما ینتقل عن المباین الی المباین بعلاقة عارضة کما فی الدلالة العقلیة وہو ظاہر بل غیر ظاہر لما دریت آنفا ولا یفید التصدیق بها ای بالمعانی فان المقدمات بحسب الحقیقة ہی القضایا المعقولة لا الملفوظة وہذا ایضا ظاہر **قوله** وانما منه الاحضار فقط ای یترتب علی الوضع ای وضع المفرد للمعنی احضار المعنی فی ذہن السامع والتفاته ای التفات السامع الیه ای الی المعنی وذلک الاحضار لیس بافادة وانما الافادة تحصیل المعنی من اللفظ ابتداء **قوله** الا لفظیا ا حقیقیا لما کان المستفاد من الحصر امرین احدهما نفی کون التعریف باللفظ المفرد حقیقیا وثانیهما ثبوت التعریف اللفظی بذلک اللفظ فاستدل الشارح علی الامر الاول بقوله لعدم الافادة وعلی الثانی بقوله ووجود الاحضار قد انتهت شرح شرح الصلوات المترجم بالبیان الوافی بعون القدیر القوی الکافی خامس المحرم سنة اربع وسبعین بعد الالف والمائتین من ہجرة سید الثقلین علیه وعلی آله وصحابه افضل الصلوات واکمل التحیات صنفه العبد المفتاق الی رحمة الله الاحد الصمد ابو البرکات رکن الدین محمد المدعو تراب علی اللکنوی صین عن شرور الغبی والغوی ویتلوه شرح شرح التصدیقات باعانة الملک القاضی للحاجات فکن من المنتظرین ولا تکن من القانطین

خاتمة الطبع الحمد لله الکافی علی اتمام طبع البیان الوافی فی شرح الشرح للقاضی الذی ہو شرح لسلم العلوم جعله الله فی المتون کالشمس بین النجوم للعالم الجلیل الحبر النبیل مولانا بالفضل والکمال اولانا رکن الدین محمد ابو البرکات المدعو بالمولوی **تراب علی** اسکنه فی جوار رحمة رب البریات الذی کشف غوامض الشرح تفضلا علی الطالبین وحرر ہذا الحل ترحما علی الراغبین فلما تمتعوا من ہذا الکتاب فعلیهم ان لا ینسوه مسئلة المغفرة من الله الواجب الوجود وشریکه فی ہذا التفضل من ہو باعث علی طبع ہذا الکتاب المنیف وموجب لترویج ہذا الحل الشریف ہو التلمیذ للشارح العلام الشمیدع الغطریف لسباع القیام المؤید بالتائید الازلی من الله الولی مولانا المولوی حافظ شوکت علی السندیلی لا زالت شموس فیضانه بازغة وما برحت اقمار افاضاته طالعة وفی الحقیقة لولا العنایة والاعانة من خدام الامیر الفخیم ذی العز العظیم ملاذ الغرباء والعلماء محب الاتقیاء والفقراء انیس الغریبین معین المساکین عادل الزمان حاتم الدوران المرجع لاہل الکمال الامیر ابن الامیر حامی دین **محمد کلب علی خان** بہادر دامت حشمتهم بالاقبال الصمد لریاسة مصطفی آباد المعروف برامپور صینت عن الفتن والشرور لم یحل بحلیة الطبع علی سر الدہور فعلی الطلاب ان یدعوه بالترقیات ولا ینسوه من الدعاء فی وقت من الاوقات اللهم ابق ہذا الرئیس بالحشمة والاجلال دائما وعلی وسادة الاقبال والترقیات قائما وہذا الکتاب الکافی وان کان فی حل رموز الحقائق وکشف اسراره فائق لشرح القاضی وافیا الا ان الحاجة الی المتن کان بعد باقیا فالحق ہذا العبد الضعیف الراجی الی الغفران **محمد عبد الرحمن** بن الحاج محمد روشن خان ادخله الله بحبوحة الجنان المتن المنیف فی آخر ہذا الحل الشریف وقد کان طبع ہذا الشرح مطبوع الاعلام فی اواخر محرم الحرام ختمه الله بحصول الامنیة والمرام سنة ست وثمانین بعد الالف ومائتین من ہجرة رسول الثقلین صلی الله علیه وعلی آله واصحابه وازواجه وذریاته الی تعاقب الملوین فی المطبعة النظامیة حمیت عن الحوادث الایامیة الواقعة فی بلدة کانفور حفظها الله من آفات الدہور آمین یا مجیب دعوة المضطرین والحمد لله رب العالمین

وجه ختم المعتنی بالطبع ورقم علامته علی الخاتمة

انه لیعلم ان ہذا الکتاب المقبول فیما بین العلماء الفحول قد طبع فی المطبعة النظامیة صینت عن الحوادث الایامیة

العبد
[seal] عبد الرحمن عفی عنه بن حاجی محمد روشن خان حنفی بقلم خود



بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانه ما اعظم شانه لا يحد ولا يتصور ولا ينتج ولا يتغير تعالى عن حجج انس والجهات وجعل الكليات والجزئيات الايمان به نعم التصديق والاعتصام بحبله نعم التوفيق والصلوة والسلام على من بعث بالدليل الذي فيه شفاء لكل عليل وعلى آله واصحابه الذين هم مقدمات الدين وحجج الهداية واليقين اما بعد فهذه رسالة في صناعة الميزان سميتها بسلم العلوم اللهم اجعله بين المتون كالشمس بين النجوم

مقدمة العلم التصور وهو الحاضر عند المدرك والحق انه من اجلى البديهيات كالنور والسرور ثم تنقيح حقيقته عسير جدا فان كان اعتقادا للنسبة خبرية فتصديق وحكم والا فتصور ساذج وهما نوعان متباينان من الادراك ضرورة ثم لا حجر في التصور فيتعلق بكل شيء وههنا شك مشهور وهو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فاذا تصورنا التصديق فهما واحد وقد قلتم انهما مختلفان حقيقة وحله على ما انفردت به ان العلم في مسئلة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فانها من حيث الحصول في الذهن معلوم ومن حيث القيام به علم ثم بعد التفتيش يعلم ان تلك الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية قد خالطت بوجودها الانطباعي خلطا رابطيا اتحاديا كالحالة الذوقية بالمذوقات فصارت صورة ذوقية والسمعية بالمسموعات وهكذا فتلك الحالة تنقسم الى التصور والتصديق فتفاوتهما كتفاوت النوم واليقظة العارضتين لذات واحدة المتباينتين بحسب حقيقتهما فتفكر وليس الكل من كل منهما بديهيا والا لاستغنى ولا نظريا متوقفا على النظر والا لزم فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين بل بمراتب غير متناهية فان الدور مستلزم للتسلسل

او تسلسل وهو باطل لان عدد التضعيف ازيد من عدد الاصل وكل عددين احدهما ازيد من الآخر فزيادة الزائد
بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه فان المبدأ لا يتصور عليه الزيادة والاوساط منتظمة متوالية فح لو كان المزيد عليه
غير متناه لزم الزيادة في جانب عدم التناهي وهو بط وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود فتدبر ولا يعلم
التصور من التصديق و بالعكس لان المعرف مقول و التصور يتساوي النسبة فبعض كل واحد بديهي وبعضه
نظري و البسيط لا يكون كاسبا فلا بد من ترتيب امور للاكتساب هو النظر والفكر وههنا شك خرط به سقراط
وهو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل الحاصل واما مجهول فكيف الطلب واجيب بانه معلوم من وجه مجهول من وجه فعاد قائلا الوجه المعلوم
معلوم والوجه المجهول مجهول والجواب ان الوجه المجهول ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع الطلب فان الوجه المعلوم
وجه له الا ترى ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها ثم اذ ليس كل ترتيب مفيدا ولا طبيعيا ومن ثم
ترى الآراء متناقضة فلا بد من قانون عاصم عن الخطأ فيه وهو المنطق وموضوعه المعقولات من حيث
الايصال الى تصور او تصديق وما يطلب به التصور او التصديق يسمى مطلبا وامهات المطالب اربع ما واي
وهل ولم فما لطلب التصور بحسب شرح الاسم فتسمى شارحة او بحسب الحقيقة فحقيقية واي لطلب المميز بالذاتيات
او العوارض وهل لطلب التصديق بوجود الشيء في نفسه فتسمى بسيطة او على صفة فمركبة ولم لطلب الدليل لمجرد التصديق
او الامر بحسب نفسه واما مطلب من وكم وكيف واين ومتى فهي اما ذنابات للاي او مندرجة في الهل المركب

التصورات قدمناها وضعا لتقدمها طبعا فان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم فقيل فيه حكم فهو كذب وحله
انه معلوم بالذات ومجهول مطلق بالعرض فالحكم وسلبه بالاعتبارين وسياتي الآن ان الدلالة انما تتم بالدلالة
منها عقلية لعلاقة ذاتية ومنها وضعية بجعل الجاعل ومنها طبيعية باحداث الطبيعة وكل منها لفظية وغير لفظية
واذا كان الانسان مدني الطبع كثير الافتقار الى التعليم والتعلم وكانت اللفظية الوضعية اعمها واشملها فلها
الاعتبار ومن ههنا تبين ان الالفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي دون الصور الذهنية او الخارجية كما قيل
فدلالة اللفظ على ما وضع له من تلك الحيثية مطابقة وعلى جزئه تضمن وهو لازم لها في المركبات وعلى الخارج التزام
ولا بد من علاقة عقلية او عرفية وقد قيل الالتزام مهجور في العلوم لانه عقلي ونقض بالتضمن ويلزمهما المطابقة ولا عكس
ليس غير ليس مما يسبق اليه الذهن وانما واما التضمنية والالتزامية فلا لزوم بينهما الافراد والتركيب
حقيقة صفة اللفظ لانه ان دل جزؤه على جزء معناه فمركب ويسمى قولا ومؤلفا والا فمفرد وهو ان كان مرآة لتعرف الغير
فقط فاداة والحق ان الكلمات الوجودية منها فانها كان مثلا معناه كون الشيء شيئا لم يذكر بعد وتسميتها كلمات لتصرفها

ودلالتها على الزمان والا فان دل بهيئته على زمان فكلمة وليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين فان نحو امشي مثلا فعل عندهم وليس بكلمة عند المنطقيين لاحتماله الصدق والكذب بخلاف يمشي الا انهم ومن خواصه الحكم عليه وقولهم من حرف جر وضرب فعل ماض اليرد فانه حكم على نفس الصوت لا على معناه والمختص هو نحو اوالاوايجري في المهملات ايضا وايضا ان اتحد معناه فمع تشخصه جزئي ويدخل فيه المضمرات واسماء الاشارات فان الوضع فيها وان كان عاما لكن الموضوع له خاص على ما هو التحقيق وبدونه متواطئ ان تساوت افراده في الصدق والا فمشكك وحصروا التفاوت في الاولية والاولوية والشدة والزيادة ولا تشكيك في الماهيات ولا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها فلا تشكيك في الجسم ولا في السواد بل في اسود بمعنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع منه ... امثال الاعمى ويحلله اليها حتى ان الاوهام العامة تذهب الى انه متألف منها فافهم وان كثر فان وضع لكل ابتداء فمشترك والحق انه واقع حتى بين الضدين لكن الاعم فيه حقيقة والمجاز قيل المشترك قيل المنقول والا فان اشتهر في الثاني فمنقول شرعي او عرفي خاص او عام قال سيبويه الاعلام كلها منقولات خلافا للجمهور والا فحقيقة ومجاز ولا بد من علاقة فان كانت تشبيها فاستعارة والا فمجاز مرسل وحصروه في اربعة وعشرين نوعا ولا يشترط سماع الجزئيات نعم يجب سماع انواعها وعلامة الحقيقة التبادر والعراء عن القرينة وعلامة المجاز الاطلاق على المستحيل واستعمال اللفظ في بعض المعنى كالدابة على الحمار والنقل والمجاز اولى من الاشتراك والمجاز اولى من النقل والمجاز بالذات انما هو في الاسم واما الفعل وسائر المشتقات والادات فانما يوجد فيها بالتبعية وتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى مرادفة وذلك واقع لتكثر الوسائل والتوسع في محال البدائع ولا يجب فيه قيام كل مقام آخر وان كانا من لغة فان صحة الضم من العوارض نعم صلي عليه لا دعا عليه بل بين المفرد والمركب ترادف اختلف فيه والمركب ان صح السكوت عليه فتام خبر وقضية ان قصد به الحكاية عن الواقع ومن ثمه يوصف بالصدق والكذب ضرورة فقول القائل كلامي هذا كاذب ليس بخبر لان الحكاية عن نفسه غير معقولة والحق انه بجميع اجزائه ماخوذ في جانب الموضوع فالنسبة ملحوظة مجملا فهي محكي عنها ومن حيث تعلق الايقاع بها ملحوظة تفصيلا فهي الحكاية فانحل الاشكال بجميع تقاريره ونظير ذلك قولنا كل حمد لله فانه حمد من جملة كل فالحكاية محكي عنها فتامل فانه جدير والا فانشاء منه امر ونهي وتمن وترج واستفهام وغير ذلك وان لم يصح فناقص تقييدي او مزاجي وغيره

فصل المفهوم ان جوز العقل تكثره من حيث تصوره فكلي ممتنع كالكليات الفرضية اولا كالواجب والممكن والا فجزئي فمحسوس الطفل في مبدأ الولادة وشبح ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة كلها جزئيات لان شيئا منها لا يجوز العقل تكثرها على سبيل الاجتماع وهو المراد ههنا فشك مشهور وهو ان الصورة الخارجية لزيد والصورة الحاصلة

منه في اذهان طائفة تصورها كلها متصادقة فان التحقيق ان حصول الاشياء بانفسها في الذهن لا باشباحها
وامثالها فتلك الصورة متكثرة ومن ههنا يتبين كون الجزئي الحقيقي محمولا وهو الحق وللايجاب بان المراد
صدقها على كثيرين بعض ظل لها ومنتزع عنها واللازم ان لها ظلا متعددا الا انها ظل متعدد والمط هو الثاني لان التصادق لا
يصح الانتزاع والظلية فان الاتحاد من الطرفين بل الجواب ان المراد تكثر المفهوم بحسب الخارج فالصورة
الحاصلة من زيد باعتبار الاول يستحيل ان تتكثر في الخارج بل كلها هوية زيد واما الكليات الفرضية والمعقولات
الثانية فلعدم اشتمالها على الهذية لا ينقبض العقل بمجرد تصورها عن تجويز تكثرها في الخارج حتى قيل ان الكليات
الفرضية بالنسبة الى الحقائق الموجودة كليات هذا والكلية والجزئية صفة المعلوم وقيل صفة العلم والجزئي
لا يكون كاسبا ولا مكتسبا وقد يقال لكل مندرج تحت كلي آخر ويختص بالاضافي كالاول بالحقيقي الكليان ان
تصادقا كليا فمتساويان والا فان افترقا فان كان كليا فمتباينان وان كان جزئيا فان كان من الجانبين فاعم وخاص
من وجه او من جانب واحد فقط فاعم واخص مطلقا اعلم ان نقيض كل شيء رفعه فنقيضا المتساويين متساويان
والا افترقا في الصدق فيلزم صدق احد المتساويين بدون الآخر هف وههنا شك قوي هو ان نقيض
التصادق رفعه الصادق بالتفارق وربما يكون نقيض المتساويين مما لا فرد له في نفس الامر كنقائض المفهومات
الشاملة فيصدق الاول دون الثاني وما قيل ان صدق السلب على شيء لا يقتضي وجوده ورفع التصادق يستلزم
التفارق فبعد تسليمه انما يتم لو اتحد تلك المفهومات وجودية كالشيء والممكن اما اذا كانت سلبية كلا شريك الباري لا
اجتماع النقيضين فلا مساغ لذلك فيه فلا جواب الا تخصيص الدعوى بغير نقائض تلك المفهومات هذا ونقيض الاعم والاخص
مطلقا بالعكس فان انتفاء العام ملزوم لانتفاء الخاص لا العكس تحقيقا لمعنى العموم وشكك بان لا اجتماع النقيضين
اعم من الانسان مع ان بين نقيضيهما تباعدا وايضا الممكن العام اعم من الممكن الخاص فكل لا ممكن عام لا ممكن خاص
وكل لا ممكن خاص اما واجب او ممتنع وكلاهما ممكن عام فكل لا ممكن عام ممكن عام والجواب بما مر من التخصيص ونقيضي الاعم والاخص من وجه تباين جزئي
كالمتباينين وهو التفارق في الجملة لان بين العينين تفارقا فحيث يصدق عين احدهما يصدق نقيض الآخر وهو
قد يتحقق في ضمن التباين الكلي كاللاحجر واللاحيوان والانسان واللاناطق وقد يتحقق في ضمن العموم من وجه كالابيض
والانسان والحجر والحيوان وههنا سوال وجواب على طبق ما مر ثم الكلي اما عين حقيقة الافراد او داخل فيها تمام مشترك بينها
وبين نوع آخر او لا ويقال لهما ذاتيات وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل او خارج مختص بحقيقة او لا ويقال لهما عرضيات والحمل هو
على ان العرض غير العرضي وغير المحمول حقيقة قال بعض الافاضل طبيعة العرض لا بشرط شيء عرضي وبشرط شيء المحل

وبشرط لا شيء العرض المقابل للجوهر ولذا صح المشتق تابع والمبدأ فرع ثم قال المشتق لا يدل على النسبة ولا على الموضوع لا عاما ولا خاصا بل معناه هو القدر الناعت وبهذا هو يحج وبه ينحل ما قال السيد ان وجود الاعراض في انفسها هو وجودها للمحال فالكليات خمسة

الاول الجنس وهو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو فان كان جوابا عن الماهية وجميع المشاركات فقريب والا فبعيد وههنا **مباحث** الاول ان ما هو سؤال عن تمام الماهية المختصة ان تقتصر فيه على امر فيجاب بالنوع او الحد التام وعن تمام الماهية المشتركة ان جمع بين امور فيجاب بالنوع ان كانت متفقة الحقيقة وبالجنس ان كانت مختلفة ومن ههنا تفرع عدم امكان جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة الثاني ان وجود الجنس عين وجود النوع ذهنا وخارجا فهو محمول عليه فيهما ومنشأ ذلك ان الجنس ليس له تحصل قبل النوع وانما هو مبهم فان اللون مثلا اذا اخطرناه بالبال فلا يقنع بحصول شيء متقرر بالفعل بل نطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر بالفعل اما الطبيعة النوعية فليس يطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل الاشارة الثالث ما الفرق بين الجنس والمادة فانه يقال للجسم مثلا انه جنس للانسان فهو محمول عليه وانه مادة له فهو مستحيل الحمل عليه فنقول الجسم الماخوذ بشرط عدم الزيادة مادة والماخوذ بشرط الزيادة نوع والماخوذ لا بشرط شيء بل كيف كان ولو مع الف معنى مقوم داخل في جملة تحصيل معناه جنس فهو مجهول بعد لا يدرى انه على اي صورة ومحمول على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت او الفا وهذا عام في ما ذاته مركب وما ذاته بسيطة لكن في المركب تحصيل معنى الجنس يسير وفي البسيط تنقيح المادة متعسر ومشكل فان ابهام المتعين وتعيين المبهم امر عظيم وهذا هو الفرق بين الفصل والصورة ومن ههنا سمعتهم يقولون ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة الرابع قالوا ان الكلي جنس للخمسة مع انه اخص من الجنس **وحله** ان كلية الجنس باعتبار الذات وجنسية الكلي باعتبار العرض واعتبار الذات غير اعتبار العرض وبتفاوت الاعتبار يتفاوت الاحكام ومن ههنا تبين جواب ما قيل ان الكلي فرد من نفسه فهو غيره وسلب الشيء عن نفسه محال نعم يلزم ان يكون حقيقة الشيء مباينا له خارجا عنه لكن لما كان باعتبارين فلا محذور ومن ثمه قيل لولا الاعتبارات لبطلت الحكمة الخامس **قيل** ان كان موجودا فهو متشخص فكيف مقوليته على كثيرين والا فكيف يكون مقوما للجزئيات الموجودة وحله ان كل موجود معروض التشخص مسلم وذلك دليل التقسيم والاشتراك ودخول التشخص في كل موجود ممنوع **الثاني النوع** وهو المقول على المتفق الحقائق في جواب ما هو وكل حقيقة بالنسبة الى حصصها نوع وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو قولا اوليا والاول الحقيقي والثاني الاضافي وبينهما عموم من وجه وقيل مطلقا ثم هو كالجنس اما مفرد او مرتب والاخص الكل السافل والاعم الكل العالي والاخص الاعم المتوسط لان الجنسية باعتبار العموم والنوعية باعتبار الخصوص ويسمى النوع السافل نوع الانواع والجنس العالي جنس الاجناس **الثالث الفصل** وهو المقول في جواب

اى شىٔ هو فى جوهره والاجنس كالوجه ولافصل له فان ميز عن مشارك الجنس القريب فقريب والبعيد فبعيد

وله نسبة الى النوع بالتقويم فيسمى مقوما وكل مقوم للعالى مقوم للسافل ولا عكس والى الجنس بالتقسيم فيسمى مقسما وكل مقسم للسافل

مقسم للعالى ولا عكس قال الحكماء ان الجنس امر مبهم لا يتحصل الا بالفصل فهو علة فلا يكون فصل الجنس جنسا للفصل

ولا يكون للشئ الواحد فصلان قريبان وبالجملة لا يقوم الا نوعا واحدا ولا يقارن الا جنسا واحدا وفصل الجوهر جوهر خلافا للاشراقية

وههنا شك من وجهين الاول انا اذا اخذنا فى الاستفسار وهو ان لكل فصل معنى من المعانى فاما اعم المحمولات او تحته

والاول باطل فهو منفصل عن المشاركات فيفصل فاذن لكل فصل فصل فيتسلسل **وحله** انا لا نسلم انفصال كل مفهوم بفصل وانما

لو كان ذلك الشامل مقوما له والثانى ما سنح لى وهو ان الكلى كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير من افراده

فيصدق على واحد فمجموع الانسان والفرس حيوان فله فصلان قريبان لانا نقول لا يلزم صدق العلة على المعلول المركب لانه

مجموع المادية والصورية وهو ممنوع لان الاستحالة ثم فانه معلول واحد وعلة كثيرة وكثرة جهات المعلولية لا تستلزم كثرة المعلول

حقيقة كما لا يقال فمجموع شريكى البارى شريك البارى فبعض شريك البارى مركب وكل مركب ممكن مع ان كل شريك البارى ممتنع

لان امكان كل مركب ثم فان فى الفقار الاجتماع على تقدير الوجود الفرضى لا يضر الامتناع فى نفس الامر الاترى انه يستلزم

الممتنع بالذات فلا يكون ممكنا فتدبر وعليه ان وجود اثنين يستلزم وجود ثالث وهو المجموع وذلك واحد لا اثنان فعلى هذا يلزم من

تحقق اثنين تحقق امور غير متناهية لانه بضم الثالث يتحقق الرابع وهكذا لانا نقول الرابع اعتبارى فانه حصل باعتبار

شئ واحد مرتين والتسلسل فى الاعتباريات منقطع فافهم **الرابع الخاصة** هو الخارج المقول على ما تحت حقيقة واحدة

نوعية او جنسية وهى شاملة ان عمت الافراد والا فغير شاملة **الخامس العرض العام** وهو الخارج المقول على حقائق مختلفة

وكل منهما ان امتنع انفكاكه عن المعروض فلازم والا فمفارق يزول بسرعة او ببطوء او لا ثم اللازم اما ان يمتنع انفكاكه

عن الماهية مطلقا بعلة او ضرورة ويسمى لازم الماهية او بالنظر الى احد الوجودين خارجيا او ذهنيا ويسمى الثانى معقولا ثانيا والذى

لا يخرج عن ذلك يسمى باللازم المطلق [illegible] فى لوازم الماهية ما لحق الا فان الضرورة لا تعلل حتى يجب وجود العلة والا كان موجودا

هو واجب على مذهب المتكلمين ويقع اللازم اما بيّن وهو الذى يلزم تصوره من تصور الملزوم وقد يقال على الذى يلزم من تصورهما الجزم

باللزوم وهو اعم من الاول او غير بيّن بخلافه فالنسبة بالعكس وكل منهما موجود بالضرورة **وههنا شك** ان اللزوم

لازم والا انهدم اصل الملازمة فيتسلسل اللزومات **وحله** ان اللزوم من المعانى الاعتبارية الانتزاعية التى

ليس لها تحقق الا فى الذهن بعد اعتبارها فينقطع بانقطاع الاعتبار نعم منشؤها متحقق وذلك هو الحافظ للنسبة الامرية

الانتزاعيات متناهية وغير متناهية مترتبة او غير مترتبة فقد اتّضح التسلسل فيها ليس بمحال صادق بعدم الموضوع فتدبر

خاتمة مفهوم الكلي يسمى كليا منطقيا ومعروضه كالمفهوم يسمى كليا طبيعيا والمجموع من العارض والمعروض كليا عقليا وكذا الكليات الخمس منها منطقي وطبيعي وعقلي ثم الطبيعي له اعتبارات ثلاثة بشرط لا شيء يسمى مجردة وبشرط شيء يسمى مخلوطة ولا بشرط شيء يسمى مطلقة وهي من حيث هي ليست موجودة ولا معدومة ولا شيئا من العوارض ففي هذه المرتبة ارتفع النقيضان والطبيعي اعم باعتبار من المطلقة فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره **اعلم** ان المنطقي من المعقولات الثانية ومن ثمه لم يذهب احد الى وجوده في الخارج واذا لم يكن المنطقي موجودا لم يكن العقلي موجودا بقي الطبيعي اختلف فيه فمذهب المحققين ومنهم الرئيس انه موجود في الخارج بعين وجود الافراد فالوجود واحد بالذات والموجود اثنان فهو عارض لهما من حيث الوحدة ومذهبهم الى عدمه التعين قال بخصوصية ايضا في الجملة وهو الحق وذهب شرذمة قليلة من المتفلسفين الى ان الموجود هو الهوية البسيطة والكليات منتزعات عقلية وليت شعري اذا كان زيد مثلا بسيطا من كل وجه ولوحظ اليه من حيث هو هو من غير نظر الى مشاركات ومباينات حتى عن الوجود والعدم كيف يتصور منه انتزاع صور متغايرة فلا بد من القول ان للبسيط الحقيقي في مرتبة تقومه تحصيلا وتشخصات متغايرة بملاحظتين له وهو قول بالمتنافيين هذا في المخلوطة والمطلقة واما المجردة فلم يذهب احد الى وجودها في الخارج الا افلاطون وهي المثل الافلاطونية وهذا ايضا مشنع عليه بل توجد في الذهن قيل لا وقيل نعم وهو الحق فانه لا حجر في التصورات

فصل معرف الشيء ما يحمل عليه تصويرا لتحصيله او تفسيرا والثاني اللفظي والاول الحقيقي ففيه تحصيل صورة غير حاصلة فان علم وجوده فهو بحسب الحقيقة والا فبحسب الاسم ولا بد ان يكون المعرف اجلى فلا يصح بالمساوي معرفة وبالاخفى وان يكون مساويا فيجب الاطراد والانعكاس فلا يصح بالاعم والاخص والتعريف بالمثال تعريف بالمشابهة المختصة والحق جوازه بالاعم وهو حد ان كان المميز ذاتيا والا فهو رسم تام ان اشتمل على الجنس القريب والا فناقص فالحد التام ما اشتمل على الجنس والفصل القريبين هو الموصل الى الكنه ويستحسن تقديم الجنس ويجب تقييد احدهما بالآخر وهو لا يقبل الزيادة والنقصان والبسيط لا يحد وقد يحد به والمركب يحد ويحد به وقد لا يحد والتحديد الحقيقي عسير فان الجنس مشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة والفرق من الغوامض **ثم ههنا مباحث** الاول الجنس والفصل وان كان مبهما لكن الذهن قد يخترع من حيث التعقل وجودا منفردا او انضاف اليه زيادة لا على معنى خارج لاحق به بل قيده لاجل تحصله وتعينه متضمنا فيه فاذا صار محصلا لم يكن شيئا آخر فان التحصل ليس لغيره بل تحققه فاذا نظرت الى الحد وجدته مؤلفا من عدة معان كل منها كالدرر المنثورة غير الآخر بنحو من الاعتبار فهناك كثرة بالفعل فلا يحمل احدهما على الآخر ولا على المجموع وليس بمعنى احد بهذا الاعتبار معنى المحدود المعقول لكن اذا لوحظ الى ابهام احدهما وتقييده بالآخر متضمنا فيه وصف

توصيفا لاجل التحصيل والتقويم كان شيئا مؤديا الى الصورة الوحدانية التي للمحدود كاسبا لها مثلا الحيوان الناطق في تحديد الانسان يفهم منه شئ واحد هو بعينه الحيوان الذي ذلك الحيوان بعينه الناطق كما ان العقد الحملي يفيد الصورة الاتحادية التي للموضوع مع المحمول في الخارج الا ان هناك تركيب خبري ففيه حكم وههنا تركيب تقييدي يفيد تصوير الاتحاد فقط فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو احد الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وهو المحدود فاندفع شك الرازي بان تعريف الماهية اما بنفسها او بجميع اجزائها وهو نفسها فالتعريف تحصيل الحاصل او بالعوارض والاعلم بالحقيقة الا العلم بالكنه والعوارض لا تعطيه فالاقسام باسرها باطلة ومن ههنا ذهب الى بداهة التصورات كلها الثاني التعريف اللفظي من المطالب التصورية فانه جواب ما وكل ما هو جواب ما فهو تصور الا ترى اذا قلنا الغضنفر موجود وخال المخاطب بالغضنفر ففسرناه بالاسد فليس هناك حكم نعم بيان موضوعية اللفظ في جواب هل هذا اللفظ موضوع لمعنى بحث لفظي يقصد اثباته بالدليل في علم اللغة فمن قال انه من المطالب التصديقية لم يفرق بينه وبين البحث اللفظي اللغوي الثالث مثل المعرف كمثل نقاش ينقش شبحا في اللوح فالتعريف تصوير بحت لا حكم فيه فلا يتوجه عليه شئ من المنوع نعم هناك احكام ضمنية مثل دعوى الحدية والمفهومية والاطراد والانعكاس الى غير ذلك فيجوز منع تلك الاحكام لكن العلماء اجمعوا على ان منع التعريفات لا يجوز فكانه شريعة نسخت قبل العمل بها نعم ينتقض بابطال الطرد والعكس مثلا والمعارضة انما تتصور في الحدود الحقيقية فحقيقة الشئ لا تكون الا واحدا بخلاف الرسوم والرابع اللفظ المفرد لا يدل على التفصيل اصلا والا يجاز تحقق قضية احادية ومن ههنا قالوا المفرد اذا عرف بمركب تعريفا لفظيا لم يكن التفصيل المستفاد من ذلك المركب مقصودا قال الشيخ الاسماء والكلم في الالفاظ نظير المعقولات المفردة التي لا تفصيل فيها ولا تركيب لا صدق ولا كذب بل لا يفيد المعنى الا لزم الدور وانما منه الاحضار فقط فلا يصح التعريف بها الا لفظيا ٥

تمت

الحمد لله الحي القيوم جاعل الكليات والجزئيات قد تم طبع سلم العلوم الى موضع الحاجة من التصورات المحشي بالحواشي المنهية المفيدة بالفوائد البهية في اواخر شهر محرم من شهور سنين الهجرية ١٢٨٦ على هاجرها اكمل الصلوة وافضل التحية

اشتهار

مخفى مبادكه اين كتاب حسب مراد قانون بستم ١٨٤٧ع داخل رجسٹر سركار است لهذا التماس آنكه كسے از صاحب مطبع وتاجر بدون اجازت احقر قصد طبع نفرمايند ٥